

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ
ПРАВОСЛАВНИ БОГОСЛОВСКИ ФАКУЛТЕТ

Григорије Дурић

РЕЛАЦИОНА ОНТОЛОГИЈА ЈОВАНА ЗИЗЈУЛАСА

Докторска дисертација

Београд 2014

АПСТРАКТ

Релациона онтологија Јована Зизјуласа

Према Зизјуласовом схватању јелинска философија тумачи свет (тј. целокупно биће) као у суштини један *затворени систем*. За древну античку философију „биће“ је *статични, непроменљиви и уједињујући* темељ свега што постоји. У томе супстанцијалистичком схватању Зизјулас види суштину јелинске онтологије.

Према Зизјуласовом виђењу, Кападокијски оци (које он у свим главним сегментима следи) предузели су *радикалну ревизију* (или како каже Зизјулас – *револуцију*) традиционалне јелинске онтологије. Ова ревизија се састојала у схватању „бића“. Док је „биће“ у јелинској онтологији схватано као *супстанција*, дотле по Кападокијцима оно треба да буде схваћено као „*заједница*“. Оно прво је *статични*, а ово друго *динамични и релациони* појам. Тако је, по Зизјуласовом тумачењу, у Кападокијској теологији основни онтолошки појам „биће“ схваћен *анти-есенцијалистички*, тј. као *однос* (Зизјулас: „Божије биће је по природи релационо“). Дакле, за Зизјуласа, *οὐσία* = *заједница*, тј. оно што *лежи-у-основи(sub-stantia)* свега другог (пре свега у самој Светој Тројици, а онда и у васцелом свету). Она није *статична* суштина (суштаство), него *динамичка релациона заједница* (трију личности Свете Тројице). Међусобни *однос (релација)* Оца, Сина и Светога Духа сачињава сâмо „биће“ Бога (који је творац бића света).

Међутим, јединство Бога *није производ* заједнице божанских личности, иначе бисмо тада имали *тритеизам* (*прво* би биле три личности, а *онда* би њихов однос стварао јединство у Богу). По Зизјуласу, то што је природа Бога *динамична заједница* (а не статична супстанца) не значи да божанске личности имају онтолошко првенство над једном Божијом супстанцијом, него да та једна Божија супстанција *коинцидира* са заједницом трију личности (*BeingasCommunion*, 134). Начело монархије Бога Оца је, према Зизјуласу, најзначајније начело православне тријадологије и зато је оно у средишту његовог богословског интересовања. Митрополит Зизјулас ово начело налази у старим Символима вере, али првенствено у теологији Кападокијских Отаца. Према његовом тумачењу, управо

ово начело омогућује хришћанству да буде монотеистичка вера, али и да конституише и сачува Тројичност, пошто по њему вера у једног Бога означава заправо веру у једног Бога Оца (који рађа Сина и исходи Духа Светога). Дакле, јединство Бога *не следи* из трију личности као њихов производ, него је то Божије јединство у ствари јединство самих тих личности које су *међусобно сједињене својом природом* (природа им је једна те иста) *и својим деловањем* (деловање им је иако различито, заједничко).

Према томе, будући да је, по Зизјуласу, (Божије) „биће“ релациони појам (кападокијске а не јелинске онтологије), то и Зизјуласова онтологија (као и кападокијска) мора бити *релациона* онтологија. Ово његово становиште које се пре свега тиче тријадологије Зизјулас веома успешно имплементира на пневматолошку христологију, еклесиологију, антропологију и све друге теолошке области. Како то имплементирање у конкретним случајевима изгледа и које су његове егзистенцијалне последице, ова дисертација би требало да покаже.

ABSTRACT

Relational Ontology of John Zizioulas

Zizioulas argues that Greek philosophy interprets the world (i.e. the whole being) as an essentially *closed system*. The ancient Greek philosophy perceives “Being” as a *static, unchangeable* and *unifying* foundation of everything that exists. It is in this substantialistic viewpoint that Zizioulas finds the essence of Greek ontology.

As Zizioulas sees it, the Cappadocian Fathers (whose follower he is in almost all main aspects) undertook a *radical revision* (or, as Zizioulas puts it – *a revolution*) of traditional Greek ontology. This revision concerned the understanding of “Being”. While “Being” in Greek ontology was understood as *substance*, the Cappadocians argued it should be understood as a “*communion*”. The former is a *static* while the latter is a *dynamic* and *relational* concept. Consequently, Zizioulas’ interpretation of Cappadocian theology is that its basic ontological concept of “Being” is understood as

anti-essentialistic, that is, as a *relation* (Zizioulas: “God’s being is relational by its nature”). Therefore, for Zizioulas, οὐσία equals a communion, i.e. what *lies-in-foundation* (*sub-stantia*) of everything (first of all, in Holy Trinity and then in the whole world). It is not a *static* essence (substance), but a *dynamic relational communion* (of three persons of the Holy Trinity). The mutual *relation* of the Father, the Son, and the Holy Spirit constitutes the very “Being” of God (who is the Creator of the universe).

However, God’s unity is *not the result* of the communion of divine persons for, should that be the case, we would have had *tritheism* (three personalities *first* and *then* their relation would rise to unity in God). Zizioulas argues that the fact that God’s nature is a *dynamic communion* (not a *static substance*) does not mean that the divine persons ontologically precede one God’s substance. It is rather that this one God’s substance *coincides* with the communion of three persons (*Being as Communion*, p. 134). According to Zizioulas the principle of God the Father is the most important principle of the Orthodox theology and that is why that principle is in the centre of his interest. Metropolitan Zizioulas finds this principle in the ancient Creeds but primarily in the theology of the Cappadocian Fathers. According to his interpretation it is exactly this principle that enables Christianity to be monotheistic religion and at the same time to constitute and preserve Trinity, because in agreement with this principle faith in one God means in fact faith in one God the Father (who generates the Son and spirates the Spirit). Therefore, God’s unity *does not come after* three personalities as their result; it is the other way round – it is God’s unity that is the unity of these very persons who are *mutually united by their nature* (their nature is one and the same) *and by their actions* (their actions, although different, are united).

Accordingly, since Zizioulas sees (God’s) “Being” as a relational concept (one of the Cappadocian and not of Hellenic ontology), his ontology (just like the Cappadocian) must be a *relational* ontology. His argument, which is primarily concerned with triadology, Zizioulas implements very successfully in Pneumatological Christology, Ecclesiology, Anthropology, and all other theological disciplines. This dissertation is expected to demonstrate the stated implementation by means of concrete examples.

САДРЖАЈ

Апстракт	2
Abstract	3
1. УВОД	8
2. ЕСХАТОЛОГИЈА	19
2. 1. Увод	19
2. 2. Флоровски о односу историје и есхатологије.....	20
2. 3. Зизјулас о односу евхаристије и есхатона.....	24
2. 4. Однос Светог Духа и заједнице у светлу есхатологије.....	29
2. 5. Сабрање и есхатон	36
2. 6. Евхаристија као икона Царства.....	38
2. 7. Есхатолошки карактер Молитве Господње	42
2. 8. Есхатолошки карактер недеље.....	43
2. 9. Васкрсење Христово као есхатолошки догађај	46
2.10. Есхатологија и појам апостолности.....	47
2.11. Релација есхатона и монаштва	48
2.12. Парусија.....	50
2.13. Закључак.....	51
3. ХРИШЋАНСКА ОНТОЛОГИЈА	55
3. 1. Увод	55
3. 2. О Богу као бићу	57
3. 3. Иманентна и икономијска Тројица.....	67
3. 4. Лично Божије постојање у односу на лично људско постојање.....	73
3. 5. Изградња онтологије личности	77
3. 6. Бог Отац као начело	88
3. 7. Закључак.....	104

4. ДРУГОСТ	107
4. 1. Увод	107
4. 2. Личност и другост	108
4. 3. Службе у Цркви	111
4. 4. Другост и постојање творевине.....	115
4. 5. Другост и Божије постојање.....	121
4. 6. Другост и постојање Цркве у Христу.....	124
4. 7. Трагичност људског бића и другост.....	132
4. 8. Слобода.....	141
4. 9. Слобода и стварање.....	147
4.10. Слобода и љубав.....	152
4.11. Закључак.....	155
5. ПНЕВМАТОЛОШКА ХРИСТОЛОГИЈА	158
5. 1. Увод	158
5. 2. Христологија и пневматологија	159
5. 3. Свети Дух и слобода	163
5. 4. Однос Христа и Оца	166
5. 5. Однос Христа и Духа	176
5. 6. Пневматолошка христологија и Црква.....	183
5. 7. Схватање пневматологије.....	188
5. 8. Личност Светога Духа.....	191
5. 9. О исхођењу од Оца и о тајни Духа Бога.....	195
5.10. Filioque.....	197
5.11. Закључак.....	206
6. ЕКЛИСИОЛОГИЈА	209
6. 1. Увод	209
6. 2. Христос као Црква.....	210
6. 3. Релациони идентитета Цркве	213
6. 4. Црква као Тело Христово	216
6. 5. Христолошки карактер саборности и црквеног служења	220

6. 6. Црква као заједница	223
6. 7. Структура црквене заједнице	226
6. 8. Време и црквени идентитет	229
6. 9. Верни народ и клир	233
6.10. Евхаристија као одраз будућег Царства Божијег	239
6.11. Литургија – сабрање на једном месту.....	242
6.12. Крштење као подвиг и евхаристија као покрет	243
6.13. Евхаристија као жртва	244
6.14. Конституција Цркве Духом Светим	246
6.15. Црква и преображење света.....	249
6.16. Улога епископа у Цркви	252
6.17. Једна евхаристија – један епископ – домаћа Црква	258
6.18. Евхаристија и јединство „католичанске Цркве“	260
6.19.Евхаристија – епископ – парохија	264
6.20. Закључак.....	267
7. ХРИШЋАНСКА АНТРОПОЛОГИЈА	271
7. 1. Увод	271
7. 2. Божија и човекова личност (сличност и разлике)	272
7. 3. Божије и људско лично постојање.....	278
7. 4. Значај христологије у објашњењу односа Бога и човека	283
7. 5. Поновно успостављање односа између човека и Бога у Христу	288
7. 6. Христово човештво у заједништву Светога Духа	291
7. 7. Схватање истине.....	292
7. 8. Истина и спасење.....	302
7. 9. Истина и Црква	304
7.10. Закључак.....	308
8. ЗАКЉУЧАК.....	310
9. БИБЛИОГРАФИЈА	328

1. УВОД

У прошлом веку дошло је до интензивног повратка светотројичном богословљу како на Истоку тако и на Западу. Најистакнутији заговорници светотројичног богословља међу православним теолозима су о. Георгије Флоровски и митрополит пергамски Јован Зизјулас. Водећа улога на православном Истоку, али и ауторитет који ова два теолога имају међу западним богословима, може се објаснити њиховим познавањем светоотачких списа и учења, пре свега Кападокијских Отаца. Не треба заборавити да је *повратак Оцима*, на који је позивао о. Георгије Флоровски, подразумевао *креативно тумачење* светоотачке мисли, а не само позивање на оно што су ти Оци у своје доба заступали. Флоровски је инсистирао на томе да у тој мисли треба пронаћи пре свега *отачки ум*, тј. један посебан начин размишљања, с једне стране чврсто ослоњен на Свето Писмо, а с друге не механички већ стваралачки, на основу којег је онда могуће приступити и савременим проблемима и дилемама. У извесном смислу, он је позивао савремене православне теологе да дају *допринос Предању*. Богословље митрополита пергамског Јована Зизјуласа може се схватити као одзив на овај изазовни позив Флоровског.

Јован Зизјулас није само ученик и следбеник Георгија Флоровског – он иде и корак даље, првенствено када је реч о учењу о Светој Тројици, које је најкомплекснија богословска тема. С обзиром на значај који тријадологија има у Зизјуласовом богословљу, али и у теологији уопште, одлучили смо да предмет изучавања у овом раду буде *релациона онтологија* митрополита пергамског.

Определили смо се да у раду следимо пример оних богослова који су о Зизјуласовој теологији промишљали избегавајући крајности. Трудили смо да теми о којој је реч приступимо без полемичке острашћености. Зизјуласов богословски рад познат је у целом хришћанском свету, што је свакако један од показатеља његовог квалитета. Однос према митрополитовим богословским ставовима веома је различит и креће се одпуког епигонства до крајњег порицања. Стекли смо утисак да су погрешна схватања и тумачења Зизјуласовог богословља најчешће последица измештања неких његових ставова из контекста у којем су код њега разматрани.

Намера нам је била да у овом раду анализирамо поједине богословске дисциплине о којима промишља овај православни теолог, и то из угла *релационе онтологије*, тј. оног његовог становишта за које нам се чини да лежи у основи сваке теолошке области које се он дотиче. Рад започињемо поглављем о есхатологији у чијем тумачењу је Зизјулас најистакнутији међу савременим православним мислиоцима који разматрају питање библијске есхатологије као суштинског елемента хришћанске вере. У овом поглављу настојаћемо да покажемо да је Зизјуласово богословско схватање есхатологије, иако ослоњено на светоотачко и библијско, као и на учење Георгија Флоровског, ипак оригинално. Зизјулас, наиме, не посматра историју изван есхатологије. Циљ историје је сам Бог; Царство Небеско јесте изван историје (у коју повремено из будућности „продире“), али је пут ка њему смештен унутар историје. Као и за Флоровског и за Зизјуласа је историја уједно и мистерија спасења и трагедија греха.

За митрополита пергамског хришћанска вера је у толикој мери есхатологична да свако њено разматрање треба почети и завршити есхатологијом. Аутентичност вере се, по њему, мери ишчекивањем Царства Божијег. У првом поглављу показаћемо да за Зизјуласа есхатологија (прецизније – оно што ће постојати у есхатону) представља истину бића, те да је она зато темељ онтологије. Настојаћемо да покажемо да је допринос митрополита Зизјуласа када је реч о есхатологији у томе што су сви појмови његове онтологије, па отуда и они који се тичу есхатологије, утемељени на креативном разумевању отачког мишљења, те да се с правом могу разумети као новоотачко богословље. Један од главних

резултата његовог истраживања јесте да есхатон кроз евхаристију прожима такорећи сваки тренутак историје, тако да је есхатолошко-евхаристијско усмерење његове теологије кључ за разумевање његове онтологије. Заправо, есхатон за њега јесте истина зато што открива тројични начин постојања, као и зато што не укида историју него је саображава тројичном начин постојања. Притом овај долазак есхатона у историју не може бити појмљен било као еволуција историјског процеса унутар њега самог, било као психичко-харизматско искуство него само као „продор“ или долазак Духа Светог у конкретну локалну заједницу – Цркву. Зато чак и такви богословски концепти за које је традиционална богословска свест навикла да их посматра као чисто „историјске“ и „сукцесивне“ (као што је апостоличност) за Зизјуласа имају есхатолошки смисао као пројава коначне истине бића.

У раду ћемо се бавити и протолошком и есхатолошком онтологијом, као и есхатолошким карактером евхаристије. Биће речи о Васкрелом Христу као темељу примене релационе онтологије. Христос као нови Адам, по Зизјуласу, остварује икономију спасења Духом Светим. На овом месту у нашем раду говорићемо и о односу Светога Духа и заједнице и о томе како Свети Дух уноси последње дане у историју, те како се услед тога све у њој преображава и мења, а нарочито човек који уласком у Цркву и одрицањем од своје атомизоване егзистенције постаје релационо биће. Питање релације евхаристије као жртве и доласка Царства за Зизјуласа је овде круцијално. Есхатолошки продор у историју не може се, по њему, схватити другачије него као вертикални силазак Светога Духа, чијим се одазивом на призивање (епиклезу) Цркве *садашњи век* преображава у *нову твар у Христу*.

Све то догађа се у Евхаристији као у икони Царства која постаје због тога *заједница есхатона* што, по Зизјуласу, као што ћемо видети, не значи да ће историја као стварност и реалност бити уништена. Надаље, у првом поглављу напомињемо да евхаристија као *заједница есхатона* и *икона Царства*, по митрополиту, хришћане постепено води ка Васкрсењу и ослобођењу од пропадљивости и смрти. Осврнућемо се и на интересантна тумачења

есхатолошког карактера молитве Господње, као и на релацију есхатологије и монаштва и тумачење есхатолошког карактера недеље.

У другом поглављу фокусираћемо смо се на онтологију, указујући на јасноћу са којом о истини бића говори Зизјулас. Иако је као богослов комплексан и спекулативан, он ипак остаје разумљив јер о бићу говори у контексту остваривања спасења човека и света. Покушаћемо доказати да овај теолог не конструише него објашњава хришћанску онтологију. Пре свега, он истражује схватање Бога као Тројице. Будући да је тријадологија говор о *бићу* Божијем, њу митрополит поима као хришћанску онтологију коју он тумачи уз помоћ главних креатора тријадологије – Кападокијских Отаца. Зизјулас инсистира на томе да разумевање тријадологије као темеља хришћанске онтологије почива пре свега на схватању Божијег *начина постојања* – оног *како* Бог јесте у светлости Откривења, пре свега кроз разумевање појма личности. Показаћемо да је порекло аутентичног схватања личности за Зизјуласа суштински теолошко (тј. тријадолошко) и да се тек као такво даље може примењивати иу антропологији.

У том поглављу говорићемо и о централном појму његове онтологије – појму личности, који он гради на појму односа (релације). Корене ове онтологије личности Зизјулас проналази у кападокијској теологији коју тумачи аутентично. Истаћићемо да јединство божанства утемељено у јединствености личности Бога Оца (које он разматра уз помоћ кападокијске теологије) издваја аутентично православну од осталих тројичних онтологија. Изводећи јединство Тројичног Бога из личности Оца, а не из заједничке божанске суштине, Кападокијци тиме, по Зизјуласу, показују да је Бог динамична заједница љубави трију личности. Када је, пак, у питању наш лични однос према Богу, Зизјулас карактеристично примећује да се не можемо лично обраћати Божијој суштини (али можемо некој Божијој личности). Ми, наиме, никад не одстрањујемо личну димензију Суштог, јер наше богословље темељимо на молитвеном искуству.

У овом поглављу такође ћемо разматрати питање односа иманентне и икономијске Тројице, о чему су постојала различита тумачења у разним временима и у разним традицијама. Показаћемо да о томе митрополит износи свој

децидан став. Разматраћемо и однос личног Божијег постојања и личног људског постојања. У вези с тим ћемо, између осталог, показати да је спона између теологије и антропологије управо у појму личности, а да срж Зизјуласовог теолошког напора јесте у осветљавању човековог постојања начином постојања Тројичног Бога. На тај начин теологија задобија егзистенцијалну релевантност. Зизјулас ће настојати да покаже да једино уз помоћ тако схваћене онтологије љубав можемо разумети на онтолошки начин. Он заговара тезу да само онтолошка љубав (за разлику од психолошке) може препознати другог као непоновљивог и може га волети упркос томе што овај нема одређене квалитете.

У поглављу о којем је реч бавићемо се и централном темом целокупне Зизјуласове теологије, а то је тумачење Бога Оца као *узрока* које он снажно брани противећи се изазовима супстанцијализма. Иако је Зизјуласова приврженост кападокијској теологији доследна, ипак сматрамо да треба имати у виду потешкоће које подразумева дистанца од 4. века до данас, а које се тичу преношења проблематике из тог времена у контекст савремене мисли и на савремени језик.

И поред тога што постоје одређени приговори Зизјуласовом тврђењу да својим поимањем личности он не тумачи верно Кападокијце, ми се нећемо превасходно бавити њиховом оправданошћу, него ћемо настојати да покажемо да он остаје веран тројичној онтологији (кападокијској или „кападокијској“) која је за њега савршени онтолошки модел. Тумачење релационе онтологије може се окарактерисати као Зизјуласов главни напор којим он тројично богословље настоји учинити релевантним и разумљивим за савременог човека. То је и разлог због којег он инсистира на повезивању тројичног догмата са егзистенцијалним проблемима човека и света. У овом поглављу ћемо се, дакле, бавити превасходно Зизјуласовим учењем о Тројици, и то превасходно преко његовог поимања *односа* међу лицима Свете Тројице. Изненађујуће је, донекле, колико је једно „спекулативно“ питање као што је питање о односу личности и суштине и данас у стању да узнемири духове и изазове теолошке полемике. У овом поглављу ћемо настојати да покажемо да је Зизјулас доследан и Кападокијцима и себи када тврди да је начело монархије Бога Оца оно које не угрожава слободу него је, напротив,

омогућава. Свакако, да би то било могуће, морамо узети у обзир начин на који он говори о појму личности као релационом појму коме је *неопходан други*. Ипак, полазиште за његову теологију личности јесте тријадологија, па, како ћемо видети, *обостраност* онтолошког односа не подразумева *реципрочност* као укидање *јерархије*.

Треће поглавље, које је такође неодвојиво од Зизјуласове релационе онтологије, проблематизује тему другости која проистиче из митрополитовог богословског поимања личности без које другост не може бити правилно схваћена. Овде ћемо говорити о личности и слободи у вези са његовим богословским увидима о другости и другоме. Зизјуласово тумачење личности као онтолошке категорије довело је до његовог схватања другости као *апсолутне*. То произлази из митрополитовог учења о Тројици у којем видимо да Отац, Син и Дух јесу различите личности, али другост (једног у односу на другог) не угрожава њихову *једност*. То гледиште он заснива на уверењу, на којем често инсистира, да је разлика пожељна, јер заједничарење без ње не може постојати, а за Зизјуласа заједничарити управо и значи аутентично постојати. У истом поглављу ћемо разматрати и из чега произлази његов закључак да је увек важније питање *ко* од питања *шта* (јесте неко). Предочићемо да другачијост међу лицима Свете Тројице Зизјулас објашњава не разликовањем квалитета њихових личности, већ једноставном потврдом бића до које се долази питањем *ко је он*. Једно суптилно, али јасно, разликовање између другости по природи и другости по личности које Зизјулас чини омогућава му да теологију другости развије и у тријадолошком и у космолошком контексту, да притом буде доследан Оцима, али да задржи појам другости као битан за дијалог са савременом мишљу.

Као неодвојиву тематику од проблематике другости, овде ћемо разматрати и митрополитово промишљање о слободи будући да прави карактер Зизјуласове теологије можемо да разумемо понајбоље када он говори о овој теми. Његово поимање слободе повезано је са тумачењем стварања света. Због разантног раздвајања хришћанског од сваког другог схватања стварања, њему је најважније да покаже све импликације става да Бог ствара свет слободно.

Зизјулас својом релационом онтологијом показује да је немогуће правилно одговорити на питање слободе човека уколико не узмемо у обзир хришћански став о слободи Бога, која је неминовно повезана како са питањем другости тако и са питањем слободе стварања. У поглављу о којем је реч трудимо се да покажемо како митрополит о овим питањима расправља са утицајним савременим филозофима који о другости и другој имају опречне ставове од (његових) хришћанских. Врло је важно нагласити да решење које предлаже митрополит Зизјулас узима у обзир, и самим тим избегава, две крајности које су најчешће у савременом свету – индивидуализам и тоталитаризам. Заправо, релациона онтологија управо јесте „царски пут“ између ове две крајности, будући да она разрешава поларитет бића (личности) у односу на неку „већу“ целину (друштво, Цркву) тако што ни једној страни не дозвољава примат као ни њихов антагонизам, него их замењује *конститутивном и релационом другошћу*.

У четвртном поглављу настојаћемо да покажемо колико је Зизјулас успешан не само у приказивању неодвојивости христологије и пневматологије, него и у тумачењу релевантности пневматолошки установљене христологије за онтологију. Говорећи о синтези христологије и пневматологије покушали смо протумачити Зизјуласову тезу да је биће Спаситеља Христа несхватљиво без Духа Светог, те да је, према томе, *релационо* те да га у историји остварује Дух Свети. Такође смо за предмет проучавања имали његове ставове о Светоме Духу као доносиоцу истинске слободе анализирајући притом неколико облика изражавања слободе о којима говори митрополит Јован. Настојаћемо да појаснимо шта значе његови ставови да је у Цркви свако дело плод христолошко-пневматолошке синтезе, као и то да је Христос колективна личност.

Надаље, посебно ћемо се осврнути на однос Христа и Оца, као и на митрополитова тумачења Никејског сабора 325. године у којима се говори о њиховој једносуштности. Говорећи о односу Христа и Духа, између осталог тумачимо и митрополитов став да Црква кроз историју није постављала питање првенства између христологије и пневматологије. Питање о односу кападокијске теологије и предникејске и никејске теологије објашњава нам и једно специфично Зизјуласово валоризовање отачке теологије. Он настоји не само да усвоји термине

никејске и кападокијске теологије него и да изведе закључке из *начина и контекста* на који су кључни термини (рецимо „ὁμοούσιος“) употребљавани. Отуда и његов помало зачуђујуће амбивалентан став према никејском „ὁμοούσιος“.

У наведеном поглављу посебну пажњу посветићемо Зизјуласовом богословском инсистирању на Халкидонском оросу, као и на његовом оригиналном тумачењу израза *неразделиво* и *неливено*. Настојаћемо да покажемо да је један од битних доприноса Зизјуласа савременом тумачењу Халкидона тај што је расправу опет вратио на раван *личности* а не *природе*, што, уосталом, одговара и отачким тумачењима Халкидона од доба двојице Леонтија до Св. Григорија Паламе. Такође ћемо разматрати и његове разлоге за неприхватање *Filioque*, који нису битни само због прецизирања његовог теолошког приступа већ и као основа предлога за квалитетан дијалог са онима који инсистирају на овом изразу. У том смислу важно је приметити да Зизјулас инсистира на начелу монархије Бога Оца као првом полазишту за расправу о *Filioque*, док бар један део његових опонената и даље задржава унеколико преформулисану супстанцијалистичку позицију. Настојаћемо да прикажемо овај теолошки дискурс указујући на егзистенцијалне позиције једног или другог става.

Пето поглавље посвећено је еклисиологији и митрополитовим ставовима о одређеним феноменима црквеног живота које он настоји описати и упоредити са оним што би почивало на аутентичној релационој онтологији. Он уочава и елементе неаутентичних црквених појава, нпр. када говори о терапевтичкој еклисиологији или о поистовећивању Цркве са харитативном делатношћу данас. Насупрот таквим и њима сличним појавама, мера црквеног живота за митрополита је Евхаристија као есхатолошки догађај сабрања свих око Једног. Црква, управо као и личност, не може бити средство, нити може имати циљ у нечему другом што није Црква, тј. што не узводи свет у есхатолошко стање бића. Зато Зизјулас непрекидно инсистира на Евхаристији као најаутентичнијем изразу и основи Цркве. Евхаристија за њега није само једна од светих тајни – она је простор и место где човек задобија идентитет који проистиче из односа са Богом. Сматрамо оригиналним Зизјуласово поимање идентитета из перспективе

православне теологије и појашњење ко, како и где задобија свој идентитет у Цркви.

Са нарочитом пажњом осврнућемо смо се на релациони идентитет Цркве која је, по Зизјуласу, увек схватана у релацији према некоме или нечему (Црква је *Божјија*, Црква *некога места* итд.). Такође ћемо разматрати митрополитово схватање Цркве као заједнице, и то заједнице која свој идентитет задобија од онога са ким стоји у односу. Ту ће од немерљиве важности бити богословско тумачење митрополита пергамског о Цркви као Телу Христовом. Отуда извире и његово богословље о саборности као христолошкој реалности помоћу које појашњава светост Цркве кроз нераскидивост јединства „Главе“ и „Тела“. За наше време сматрамо врло корисним Зизјуласово тумачење христолошког карактера саборности и црквеног служења по којем је свака служба у Цркви (на себи специфичан начин) христолошка, тј. идентична Христовој служби.

Изузетно важним сматрамо и Зизјуласово тумачење структуре црквене заједнице, које за собом повлачи драгоцен увид да Христос као носилац свих црквених служби укида сваку антитезу међу различитим службама у Цркви. Такође, говорећи о односу времена и Цркве, Зизјулас ни за трен не види Цркву изван историје, као заједницу мимо историје, али такође никад не губи из вида да она свој идентитет ипак црпи из будућег Царства. Црква, по њему, непрестано живи последњи час и као евхаристијско-есхатолошки догађај радосна је и торжествена иако је жртвена. Она не симболише бег из времена и простора него позив напред, ка преображењу и обожењу у заједници Свете Тројице. Када је реч о Цркви као одразу будућег Царства Божијег, примећујемо да је митрополитов главни ослонац у Св. Максиму Исповеднику који евхаристију тумачи као икону уз помоћ појма узрочности.

У поменутом поглављу разматраћемо такође и схватање о Цркви као конституцији Духа Светога у којој се догађа преображење не само човека него и света. Незаобилазно је и тумачење Зизјуласовог приступа улози епископа у Цркви из чега произлази и тема о јединству Цркве о којој такође у овом поглављу говоримо, као и о сложеном питању односа епархије и парохије. Разматрајући оба

питања Зизјулас настоји да избегне две крајности (презвитеријанизам и епископомонизам) али у исто време означава предањско решење које омогућава да служба односно заједница задобију свој идентитет у односу, тј. релационо. Говорећи о овој теми не смемо никада изгубити из вида Зијуласово схватање монархије Оца и немогућности савршено реципрочне онтологије узрочности на плану тријадологије.

Шесто поглавље посвећено је хришћанској антропологији и трагању за одговором на питање колико је, по Зизјуласу, релациона онтологија окосница људског постојања како овде тако и у вечности. На почетку овог поглавља разматраћемо однос Божије и човекове личности уз осврт на различите приговоре који су по овом питању упућени на митрополитову адресу. Овде смо настојали уочити у чему се разликује приступ персонализму овог богослова од приступа неких других мислилаца који су се бавили темом човекове личности у 20. веку. Зизјуласова антропологија и није ништа друго него богословско објашњење питања: како то да је Богу и човеку заједнички темељни појам личности, али да се битије Бога и битије човека суштински разликују? Које су могућности човековог бића да својом личношћу превазиђе ограничења тварности? Надаље ћемо се бавити његовим објашњењем везе Бога и човека у Христу у чему нам је полазна основа била Халкидонска христологија.

У последњем поглављу такође ћемо посветити пажњу отворености бића човечијег која подразумева релацију или односност, кретање ка другом, тј. заједничарење. Пут људске личности је, по Зизјуласу, захваљујући њеној *екстатичности* и ипостатичности – пут ка слободи. У Христу човек своју екстатичност усмерава ка Богу и тако се кроз Христа поново успоставља однос између Бога и човека. Надаље, увиђамо да човек не живи у Христу и по Христу опонашањем његових дела него слободним односом са Христом као личност са личношћу.

У шестом поглављу нарочито ћемо се бавити проблемом истине бића, односно питањем које је за овог богослова најважније када је реч о онтологији, а то је питање шта је несумњива истина бића. Покушаћемо да прикажемо

Зизјуласову утемељеност у теологији Отаца Истока који су тврдили да је истина бића сам Христос, а да се тајна Христова остварује у есхатону. Дакле, истина бића, и за источне Оце и за Зизјуласа, није замислива без тела Христовог (Цркве) које се Духом Светим пројављује у историји, да би своју пуноћу пронашла у есхатону. Стога једина смислена човекова егзистенција јесте она која се кроз Христа–Цркву укључује у вечни живот Свете Тројице.

Коначни циљ нам је да у овом раду покажемо на који начин Зизјулас анализира слабе стране како јелинске, тако и савремене европске онтологије, те са каквим аргументима им супротставља хришћанску онтологију, као и то каквог то значаја има за савремену философску и теолошку јавност и за наш живот у Цркви.

2. ЕСХАТОЛОГИЈА

9.1. Увод

Може изгледати необично да се разматрањем последњих ствари, тј. есхатологијом започиње једна студија, али се надамо да ће из онога што следи постати јасно да је, барем када је у питању Јован Зизјулас, такав поступак више него оправдан. А то је зато што је једна од најочигледнијих и најважнијих особина Зизјуласове теологије управо њена усмереност на есхатологију. Његова целокупна мисао је, тако рећи, есхатологична. Његова онтологија наглашено посматра биће света и биће човека кроз призму онога *што свет и човек тек треба да буду*. А Бог, свет и човек ће, према његовом схватању, у Царству небеском постојати у савршеној заједници. И сам појам *односа (релације)* је за Зизјуласа есхатолошки појам јер, према његовом тумачењу, истински однос јесте онај који ће се остварити на крају, у последњим стварима, тј. у есхатону. И његова христологија је есхатологична јер никада не гледа Христа само као историјског Спаситеља него увек и као есхатолошког Христа око кога се у Духу окупља Црква Божија. И његова пневматологија такође је есхатологична јер Духа Светога он описује не само као онога који надилази време *унутар* историје него као онога који доноси предукус есхатона у историју. За њега је увек актуелна мисао Св. Максима, која је такорећи мото његовог целокупног стваралаштва, о томе да је „Стари Завет сенка, Нови Завет икона, а будуће Царство – истина“.¹ Говорећи о истини, он и у том случају увек упућује на последње ствари као на оне које показују праву истину бића.

Зизјуласова мисао је есхатологична јер је литургична и јер је патристичка. Чак и када не говори о томе експлицитно (а и експлицитно то помиње више пута), Зизјулас као да понавља речи Свете Литургије: „Сећајући се, дакле, ове спасоносне заповести и свега што се нас ради збило: крста, гроба, тридневног

¹Scholia in librum de ecclesiastica hierarchia, PG 4, 137D.

васкрсења, узласка Оцу и другог и славног доласка“. Сећање на будућност је његово основно епистемолошко али и онтолошко начело. Свакако, он наглашава да се будућност оприсутњује *овде и већ сада* али ипак још *не у пуноћи*. Иако говори о есхатону, он не заборавља да се есхатон у Цркви оприсутњује у још непреображеном свету. Но упркос томе, за њега есхатон остаје у средишту свега. По томе се види колико је Зизјулас веран ранохришћанском и отачком доживљају света. Рано хришћанство је очекивало Христа. Израз „Маран Ата“ је био не само поздрав него „вјерују“ ранохришћанског доживљаја света. Зизјулас такође сматра да је Долазак Господњи мерило свега: мерило друштва али и мерило Цркве и свих појава у Цркви. Његово схватање светости као есхатолошке пројаве Царства битно мења моралистичко-пијетистичко поимање светости као личне заслуге или награде за врлину.

Сматрам да је сваки говор о Зизјуласовој теологији неопходно почети његовом есхатологијом зато што, по њему, сваки говор о теологији морамо почети говором окончаном Царству Божијем. За њега: оно последње у времену је у ствари *онтолошки* најизворније и најтемељније. Треба знати да је ово есхатолошко усмерење, есхатолошки хришћански менталитет, митрополит у извесном смислу наследио од свог учитеља у теологији – о. Георгија Флоровског. Стога можда неће бити погрешно дати, макар у најосновнијим цртама, његово поимање есхатологије.

9.2.Флоровски о односу историје и есхатологије

У тексту „Отачко доба и есхатологија“² Георгије Флоровски, кога Зизјулас често назива својим учитељем и увек га се радо сећа, износи низ значајних идеја које могу послужити за боље и правилније разумевање хришћанске есхатологије уопште али и Зизјуласове есхатологије посебно. Он ту даје и кратак историјски пресек мишљења о питањима која су у вези са овом темом. Тиме он, у овом чланку, у многоме расветљава однос хришћанских Отаца према мислицима који су живели пре њих.

² Георгије Флоровски, „Отачко доба и есхатологија“, у: *Црква је живот: Изабране беседе, есеји и студије*, приредио Матеј Арсенијевић, Финне Граф, Београд, 2005, 579-591, 579.

Већ на самом почетку Флоровски инсистира на немогућности одвајања есхатологије од осталих сегмената живота у историји и од свих историјских збивања. Тако, по њему:

„есхатологија није тек напросто један посебан одељак унутар хришћанског богословског система, већ пре његов основ и темељ, његов водећи и надахњујући принцип, или, рекли бисмо, поднебље свеукупног хришћанског мишљења“.³

По њему, кључна тачка у којој се све у историји сабира јесте Христова личност. Његово оваплоћење представља почетак новог збивања и у историји и после историје (јер ће он поново доћи). За ране хришћане је Христос „последњи Адам“ и „нови Човек“, из чега су они закључивали да је „Цар“ већ дошао, али да његово Царство у свој сили и слави тек треба да дође. Отуда су они Цркву доживљавали као да је „на путу“ (*in via*), а себе (хришћане) као странце или путнике до тог вечног Царства.⁴

Флоровски прихвата да „Црква истовремено живи у две димензије“⁵, у напетости између „прошлог“ и „долазећег“, или како каже блажени Августин у „два стања живота – стању вере истању виђења“.⁶ Тај двојствени живот (*duas vitas*) подразумева, са једне стране – пребивање у туђинској земљи, а са друге – обитавање у вечности. Прво живљење траје до краја овога света, а друго нема краја.

Због чега је све ово важно и због чега је важна сама историја, Флоровски покушава да објасни поредећи хришћанско и старогрчко схватање историје. По њему, код старих Грка слика историје била је сачињена по пројекту астрономије:

³Г. Флоровски, „Отачко доба есхатологија“, 579.

⁴ Ова мисао може бити нејасна и може се протумачити као контрадикторна у односу на оно напред речено. Наиме, ако је Цар дошао, онда је ту и Царство које долази са њим то у мери у којој ми примамо Цара. Флоровски, међутим, даље појашњава да Царство доноси (тек) Свети Дух. Међутим, за хришћане, Духанеа без Христа и Оца, тј. тамо где је један од Свете Тројице, ту је и цела Света Тројица. А где је Бог – Света Тројица, ту је и Царство Божије. Због тога Литургија која је предукус тога Царства и почиње вогласом: „Благословено Царство Оца и Сина и Светога Духа“.

⁵Г. Флоровски, „Отачко доба есхатологија“, 580.

⁶Г. Флоровски, „Отачко доба есхатологија“, 580.

„астрономски образац периодичног понављања“ је био парадигма историјског.⁷ У историји је, наине, баш као и у астрономији, доминирала идеја непроменљивости и цикличног понављања. Тако јенпр. Платон говорио да време имитира вечност, будући да је њена „покретна слика“, а стоици су стање васионе у које се долази после дуготрајног „кружења“ (које траје једну „велику годину“) називали поновним „васпостављањем свега“ (ἀποκατάστασις τῶν πάντων). Будући да је, по њима, свемир био увек исти, а његови закони непроменљиви, целокупно догађање могло би бити једино непрестано понављање огромних временских циклуса унутар којих се сва догађања безброј пута понављају. Такав космос, пошто нема почетка, нема ни краја, па је, зато што је (по њиховом схватању) вечан, Јелинима морао изгледати као божанство.

У овако схваћеном космосу и у овако схваћеној историји заиста „нема ничег новог под сунцем“. Све што се догађа већ се ко зна колико пута догодило, а и догодиће се још безброј пута. Отуда је инсистирање хришћана на томе да је догађај Христа (догађај његовог оваплоћења, живота, смрти и васкрсења), нешто јединствено и непоновљиво, морало имати дубоке последице на хришћанско схватање историје. То да се Христос није већ безброј пута оваплотио, нити ће то учинити још небројено пута, него да је то учинио једном и никад више, Флоровски назива хришћанским искуством „новине“. У светлости свега што се догодило са Христом у историји од оваплоћења до васкрсења, хришћани на историјске догађаје нису никада гледали као на епизоде, него су ти догађаји за њих имали карактер оног што се десило једном за свагда (ἐφάπαξ).

Схватање да су сви историјски догађаји јединствени и непоновљиви обојиће хришћанско виђење историје. По Флоровском циљ историје (тј. Царство Небеско) Бог је поставио изван историје, али је пут према њему сместио унутар историје и њених непоновљивих догађања. Циљ, додуше, јесте постављен изван историје, али не као издвојен од ње него је, по виђењу Флоровског, тај крајњи циљ фактор који дефинише историју. Овим се и представа историје променила из круга у линију. И док старогрчка мисао сведочи о кружном току историје,

⁷Г. Флоровски, „Недоумицеисторичарахришћанства“, *Хришћанство и култура*, Логос Ортодокс, Београд, 2005, 47-84, 71.

библијска заговара њен праволинијски смер (један једини почетак, јединствене догађаје током историјског времена и један једини крај – без бескрајних понављања свега тога у недоглед).

Сада полако почиње да бива јасно да у старогрчкој концепцији кружног кретања времена не само да нема места за историју (која се не понавља), него ни за есхатологију (јер оно историјски последње код Грка није последње у апсолутном смислу, него само последњи у низу догађаја једног циклуса иза кога опет следи онај први догађај следећег а потпуно истоветног циклуса итд)⁸, те стога и „није било никаквог разлога нити мотива да се поглед управипрема будућности, јер је будућност могла да разоткрије само оно што се већ одиграло у прошлости“.⁹ Чак и ако има некакву структуру, историја нема ни правца ни циља.¹⁰ На такво виђење ствари је Ориген, на пример, снажно реаговао говорећи: „Ако је ово тачно, онда је слобода воље уништена“¹¹. Схватајући повезаност онога што је било и онога што ће се збити, Ориген међу првима покушава да формулише хришћанско учење о стварању. Тај покушај се показао корисним, јер ће доцније борба против аријанства приморати Оце Цркве да искристалишу појмове и ставове о стварању. То је било јако битно, јер се показало да јасније схватање свих историјских збивања није могуће без библијског схватања времена. Став Флоровског је да управо не кружно већ линеарно (библијско) схватање времена омогућује постојање есхатона као његове последње тачке, јер у кружници као што нема прве, не може бити ни последње тачке. Само ако имамо прву тачку (стварање света, заједно са временом, из ничега), можемо имати и последњу (а то је успостављање вечног Царства Божијег). Отуда су историја и есхатологија неодвојиво повезане. Штавише, оне су повезане и чињеницом да историјска перспектива времена, које се одвија од неког почетка (а то је стварање света) па све до његовог краја, у случају хришћанства у себи садржи и идеју да је

⁸ Грчкоиримско „виђење историје јесуштински неисторично“, Г.Флоровски, „Недоумице историчара хришћанства“, 70.

⁹ Г. Флоровски, „Недоумице историчара хришћанства“, 72.

¹⁰ Г. Флоровски, „Недоумице историчара хришћанства“, 73.

¹¹ Ориген, *Против Келса*, 4, 67; 5, 20–21 (*Contra Celsum*, translation Henry Chadwick, Cambridge University Press, 1953).

цео тај историјски процес „руковођен Божијом вољом“¹², тј. да се историја не одвија насумично, него у складу са Божијом намером и циљем.¹³

Флоровски, с друге стране, упозорава на појаву „хипер-есхатологизма“ који може произвести сужено схватање Цркве што у крајњој линији може довести до теорије о ирелевантности историје. Заговорници радикалног есхатологизма историју скоро неизбежно свде на политику (тј. на политичку историју). Флоровски, насупрот томе, предлаже уравнотежен став или већ помињану нераздвојивост историје и есхатологије, што омогућава схватање да је људска историја у ствари *историја духа*, тј. повест о човековом уздизању до пуног узраста, до савршенства, под влашћу и руковођењем историјског Богочовека.¹⁴

Хришћански приступ је, држи Флоровски, посматрати историју и као мистерију и као трагедију. Мистерију спасења и трагедију греха, што су још у ранохришћанском периоду хришћани персонификовали кроз личности апостола Петра и Јована: Петра који греши и посрће, али зна да је „Христос Син Бога Живога“, и Јована који, већ одавде из историје, види догађаје који ће се збити на њеном крају. Они су обојица једнако апостоли Цркве и припадају јој управо као што јој припадају (за схватање Цркве неодвојиво повезане) историја и есхатологија.

9.3. Зизјулас о односу евхаристије и есхатона

Евхаристија је, за Зизјуласа, Тело Христово *par excellence*, пре свега зато што реализује нашу заједницу са тројединим Богом¹⁵, пројављујући тиме своје есхатолошко својство унутар историје. Евхаристија није просто сабрање људи

¹²Г.Флоровски, „Недоумицеисторичарахришћанства“, 70.

¹³ Поштосутанамераициљ*Божији*, тоФлоровскизакључуједајеуправуГујеркојијеуверенда „оноштосезовефилософијомисторијенијеништадругоногомањеиливишезамаскиранатеологијаисторије“ (Henry Gouhier, *L'Histoire et la philosophie*, Paris, 1952, 128, наведено према Г. Флоровски, „Недоумицеисторичарахришћанства“, 65–66).

¹⁴Г. Флоровски, „Недоумицеисторичарахришћанства“, 79.

¹⁵ Види: John Zizioulas, „Truth and Communion“, in: *Being as Communion*, SVSP, New York, 1985, 67–122 (ЈованЗизјулас, „Истинаизаједница“, превод Богдан Лубардић, *Беседа* 1–4/1993, 49–92).

„на истом месту“, тј. историјско откривење човековог есхатолошког постојања, него се у њој људска заједница реализује тек унутар самог живота и заједнице Свете Тројице. Зато он евхаристију увек види као догађај присуства есхатона у историји, тј. догађај који есхатон чини интегрисаним у историју.¹⁶ На тај начин бива превазиђена у западном богословљу изражена дихотомија између историје и есхатологије, онога што се дешава овде и сада и онога што тек треба да дође. Како то добро примећује Ц. П. Манусакис:

„Идући трагом рада митрополита Пергамског Јована (Зизјуласа), сусрећемо се са другачијим схватањем есхатологије, оним који у Парусији не препознаје само догађај који стоји на крају историје, (апокалиптичко закључење времена којим су извесне хришћанске групе увек биле фасциниране), него такође и догађај који, утемељен у евхаристији, непрестано тече извџхата и прожима сваки тренутак у историји.“¹⁷

Шта то значи? То значи да је искуство хришћана од почетка било изражено кроз схватање да „есхатон“ или „коначна будућност“ није исто што и пропадљивост коју они виде у историји, него управо супротно: „есхатон“ је бескрајно и непропадљиво Царство Божије.¹⁸ По њему, будућност неће бити само „кулминација“ или крај историје, него још више – њен преображај. Зато је, тврди он, „историја онтолошка ствар“¹⁹. Есхатон је истина која ће се тек открити, штавише која се већ открива, а предуслов тога откривења је евхаристијско-есхатолошка усмереност. Евхаристија је, за њега, догађање есхатона и истовремено превазилажење историје. Не, дакле – поништавање историје, већ –

¹⁶ Види: J. Zizioulas, „Truth and Communion”. Можда је најбоље одмах скренути пажњу на то да већ сам појам „догађаја“ имплицира релациону стварност. Поготово када се тај појам везује за Христа он одмах, као што ћемо у раду видети, подразумева и Светога Духа (и наравно Оца), те се аутоматски јавља као релациони појам.

¹⁷ John Panteleimon Manoussakis, „The Anarchic Principle of Christian Eschatology in the Eucharistic Tradition of the Eastern Church, *Harvard Theological Review* C/1 (2007) 29–46, 29.

¹⁸ John Zizioulas, „Apostolic Continuity and Succession”, in: *Being as Communion*, 171–208, 174–175.

¹⁹ John Zizioulas, „Human Capacity and Human Incapacity: A Theological Exploration of Personhood”, in: *Communion and Otherness*, T&T Clark, 2006, 206–249, 223 (први пут штампано у: *Scottish Journal of Theology* 28, 1975) = J. Зизјулас, „О људској способности и неспособности“, у: *Заједница и другост: Даље студије о личности и Цркви*, превод Јелена Фемић-Касапис, Епархија пожаревачко-браничевска, Пожаревац, 2011, 219–266, 237.

усмеравање историје ка заједници у „самом бићу Божијем“, а то би значило *усклађивање историјског са захтевима тројичног начина постојања*.²⁰ Човекова припрема за такав начин постојања могућа је само кроз евхаристију. Зато људи који ступају у такво сабрање и такву заједницу имају „еклисијални идентитет“. А он је, по Зизјуласу, начин постојања у коме човек постоји не као оно што јесте, него као оно што ће тек бити. За такво постојање је пак неопходан двиг – подвиг који подразумева везу тог еклисијалног идентитета са коначним исходом човековог постојања (тј. са есхатоном). Тај динамички покрет напред евхаристију пројављује као есхатолошку стварност чија пројава није од овога света, тј. не припада просто (само) историји него пре свега есхатолошком превазилажењу историје. А тај подвиг уласка у литургију и живо учешће у њој хришћанима су потребни, јер у њој (литургији) имају искуство будућности која нас чека, али коју већ сада можемо предокушати у тајни евхаристијске заједнице.

Треба снажно истаћи да је евхаристијско и есхатолошко усмерење Зизјуласове теологије кључно за разумевање његове онтологије. Његова онтологија је есхатолошка тј. он на истину бића гледа из перспективе есхатона. Зизјулас, према Ц. П. Манусакису, види постојање две онтологије: протолошке и есхатолошке. „Према првој, ништа од онога што се догодило не може бити искорењено или избрисано; наша дела и наше одлуке формирају нашу фактографију, која је, у овом случају, равна нашем бићу. Тако, наша прошлост ограничава чак и Бога.“²¹ Ипак, ова онтологија није она коју Зизјулас сматра аутентичном хришћанском онтологијом. Таква је есхатолошка онтологија. „Са друге стране, за есхатолошку онтологију (која се по Зизјуласу огледа у евхаристији), није прошлост, већ будућност – невиђена, непозната и изненађујућа онолико колико она то може бити – она која детерминише наше биће и наше постојање: ‘грешник није онтолошки детерминисан оним ко је *био* [тј. грешник] већ оним ко *ће бити* [тј. светитељ]’.“²²

²⁰ J. Зизјулас, „Догмат о Богу Тројици данас“, *Логос* 4/1992, 53–64, 61.

²¹ J. P. Manoussakis, „The Anarchic Principle of Christian Eschatology“, 46, fn. 48.

²² J. P. Manoussakis, „The Anarchic Principle of Christian Eschatology“, 46, fn. 48. Види: J. Zizioulas, „Εκκλησία καὶ ἐσχατολογία“, у: *Ἐκκλησιακαὶ ἐσχατολογία*, ed. Pantelis Kalaitzidis, Athens, Kastaniotis, 2001, 43.

Ни ово питање есхатолошког или протолошког карактера онтологије није за Зизјуласа (само) академског карактера, него пре свега егзистенцијално питање, тј. питање нашег начина постојања. Како је за Зизјуласа наш начин постојања увек релационог (односног) карактера, Манусакис с правом истиче: „Кључна тачка у овој дискусији је то да би ми требало да поступамо са другим не као сањим какав је он био јуче, или какав је данас, већ какав ће он бити у будућности и у есхатону, дакле као са нашим ближњим, суседом у Царству. Јер будућност – тј. место које ће имати у Царству – је оно које свакоме бићу даје његов стварни карактер.“²³ Овде опет треба да се подсетимо да је ово есхатолошко виђење стварности и другог човека овде и сада дато првенствено у евхаристији. Само у њој ми друге не видимо онаквима какви су сада него какви ће бити у преображеном свету незалазног дана.

Зато је свест о важности евхаристије увек била доминантна у хришћанској духовности. Она је та која обликује начине разумевања Исуса Христа као Бога, кроз кога се оприсутњује Бог у историји. За хришћане, како каже Зизјулас, „‘светотајински’ живот Цркве са осовином у св. евхаристији има следећи циљ: да човека постави у такав егзистенцијални, онтолошки однос са Богом, другим људима и материјалним светом, тако да, са свим својим антиномијама које садржи пут крста, о коме смо говорили, предокуси оно ‘што ћемо бити’, на основу откривења оног ‘како јесте’ Бог, то јест његовог личног постојања, које нам се пружа преко икономије Тројице у Христу.“²⁴ Он есхатологију описује као апсолутност, јер Христос као „последњи Адам“ васкрсли из мртвих јесте есхатолошки човек који у евхаристији открива истину – да смрт и непостојање (будући да ће бити укинута) немају никакве апсолутности.

Евхаристија је за Зизјуласа, дакле, догађање есхатона. Зато он готово поистовећује евхаристију и есхатон и инсистира на њиховој неразделивости. Он надаље тврди да је „ова есхатолошка оријентација евхаристије видљива код првих

²³ J. Zizioulas, „Εὐχαριστιακαὶ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ”, 92, *Σύναξη* 49 (1994) 7–18, 51, 83–101, 52, 81–97 = J. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, превод Ненад Милошевић, *Беседа* 6 (2004) 5–40.

²⁴ Τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ καὶ τὸ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου, *Σύναξη* 37 (1991) 11–36 = J. Зизјулас, „Битије Бога и битије човека“, превод Максим Васиљевић, *Видослов* 30/2003, 49–78, 73.

хришћанских заједница“²⁵. Поменуто поистовећивање, иако термилошки претерано, не значи да је евхаристија у свему исто што и есхатон, него то за њега значи да се у чину евхаристије манифестује (тј. догађа) присуство есхатона, које се самим тим догађа и у историји.

Есхатолошки карактер евхаристије по Зизјуласу има своју основу, свој темељ у христологији. За њега је евхаристија Тело Христово, и то Тело *васкрслога* Христа. Управо је то оно чиме она стоји у основи Цркве као Тело које у начелу има есхатолошки карактер.²⁶ Карактеристике Цркве тако постају сабрање и јединство Тела. Јер да би она (евхаристија) била на „отпуштење грехова и на живот вечни“, треба и од стране хришћана да буде „на отпуштење грехова“ другима, и „на живот вечни“ и нама и њима, јер ћемо са тим другима бити на сабрању Царства.²⁷ На тај начин, сматра Зизјулас, „есхатолошка оријентација евхаристије ствара њен етос: *евхаристијски етос*, етос опраштања које није само унутрашње стање, већ се доживљава као *сабрање, као постојање заједно са оним који нас је увредио*, у будућности коју не контролишемо ми и која нема краја“²⁸. У васкрсом Христу евхаристија се сједињује (повезује) са есхатоном, а тиме хришћани задобијају идентитет Цркве као есхатолошке заједнице и способност живљења у њој. Јер, евхаристија својом есхатолошком перспективом исцељује хришћане од самољубља, извора свих страсти, те тако постаје начин постојања (τρόπος τοῦ εἶναι) просвећен ишчекивањем будућности. Постаје ход ка коначном преображају који ће се догодити у Царству Небеском. Но, да би се то догодило потребан је други долазак Христов којим би се нестанак (претње) небића и победа над смрћу показале очигледнима. Тај догађај ће, по Зизјуласу, подразумевати једну „епифанију“, преображај света, „нову твар“, „ново небо“ и „нову земљу“. То ће бити онтолошко стање постојања без индивидуализма, распадања и смрти.

²⁵ Ј. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 7.

²⁶ То је и разлог што Црква никада не савршава литургију на Велики Петак будући да Христос још није васкрсао.

²⁷ Ј. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 36.

²⁸ Ј. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 36.

Зизјулас тврди, дакле, да „евхаристија у својој најунутарњијој природи садржи једну *есхатолошку димензију*, која се, ма колико да улази и задире у историју, ипак не претвара сасвим у историју“²⁹. Ако је то тако, како је онда могуће ово претварање „садашњег века“ и преображавање у „нову твар у Христу“? По Зизјуласу, та веза је могућа једино кроз Духа Светога. Отуда оно што он сматра фундаментално карактеристичним за Православље јесте пневматолошки условљена христологија,³⁰ а то је она христологија која подразумева неодвојивост еклисиологије и есхатологије од пневматологије.

9.4. Однос Светог Духа и заједнице у светлу есхатологије

Црква је есхатолошка заједница Духом Светим или у Духу Светом. Зато је аутентична хришћанска есхатологија пневматолошког карактера. Зизјулас често истиче да је у православној Цркви есхатолошка свест увек остала везана са присуством Духа Светог на конкретном евхаристијском сабрању, или, како је његов став резимирао П. Василијадис:

„Митрополит Јован Зизјулас (Пергамски) је убедљиво тврдио да од времена Новог Завета и раних патристичких списа, постоје два типа пневматологије. Један је ‘историјски’, а други ‘есхатолошки’. Први је близак Западу све доданашњег дана и схвата Светога Духа као потпуно зависног од Христа, као Христовог извршиоца посланог да испуни задатак мисије (уп. такође *filioque*). Други, који је доследније развијен на Истоку, схвата Светога Духа као извор Христа, а такође Цркву схвата више у смислу ‘окупљања заједно’ (тј. као есхатолошки *синаксис* народа Божијег у његовом Царству), него у смислу оне која је ‘послана у мисију’.“³¹

²⁹ Јован Зизјулас, „Евхаристијско виђење света“, превод Атанасије Јевтић, *Видослов* 1(1993) 15–23, 22 (*Хришћански Симпозион* I, Атина, 1967, 183–190).

³⁰ J. Zizioulas, „Human Capacity and Human Incapacity“, 210 и J. Зизјулас, „Догмат о Богу Тројици данас“, 61: Свети Дух Цркву конституише, а Исус Христос је институише.

³¹ Petros Vassiliadis, „Reconciliation as a Pneumatological Mission Paradigm: Some Preliminary Reflections by an Orthodox“, *International Review of Mission*, Vol. 94, No. 372 (January 2005), 38.

Ова констатација није значајна само за пнеуматологију, него и за есхатологију. Према Зизјуласу само она есхатологија која је пнеуматолошки оријентисана и евхаристијски остварена јесте она о којој можемо говорити као о истинској новозаветној есхатологији.

Карактер есхатолошког, по Зизјуласовом мишљењу, човек остварује у заједници Цркве.³² Ту заједницу, међутим, конституише Дух Свети: „Свети Дух је, између осталог, повезан са заједницом (2Кор 13, 13) и са уласком последњих дана у историју, тј. са есхатологијом (Дап 2, 17–18).“³³ По њему, у заједници у којој дејствује Дух Свети све добија други карактер, све се преображава и мења, а пре свега човек који постаје „односно биће“ (relationalbeing)³⁴. Једном речју: есхатолошка димензија присуства и деловања Духа дубоко утиче на стварање идентитета црквеног човека. Тај долазак у додир са Духом Светим подразумева пре свега деиндивидуализацију.

Различитост таквог црквеног утицаја, у односу на људе који ступају у заједнице изван Цркве, лежи управо у продору есхатологије (у црквени догађај евхаристије) коју собом доноси Дух,³⁵ зато што ми тада другога прихватамо не на основу његове прошлости и садашњости, већ на основу његовог будућег лика. Христос је у Јеванђељима учио да управо тако треба приступати другоме, говорећи веома често нпр.о томе да другоме (и о другоме) не треба судити. Јер суд је ствар будућности, а будућност је у Божијим рукама. Дух Свети открива, својим благодатним присуством, да је онај „други“ потенцијални свети, макар у садашњости био и велики грешник. Из тога би следило да у оној заједници у којој

³² Могло би се рећи да је хришћанска заједница „locus“ деловања Светога Духа.

³³ John Zizioulas, „Communion and Otherness“, Orthodox Peace Fellowship, Occasional Paper no. 19, summer 1994 = J. Зизјулас, „Заједница и другачијост“, предавање на VIII православном конгресу у Западној Европи, у Блakenбергу (Белгија) 1993, *Светигора* 31 (1994) 22–24 и 32 (1994) 31–33, *Светигора* 31, 24.

³⁴ J. Зизјулас, „Заједница и другачијост“, *Светигора* 31, 24: „У овом случају други постаје онтолошки део свачијег личног идентитета“.

³⁵ У пару историја–есхатологија улоге Сина и Духа су потпуно супротне. Док је улога Сина да оваплоћењем постане историјско биће, улога Духа је да од историјских бића чини есхатолошка и да тако довршава историју. То је разлог због којег се не може говорити о икономији Духа него само о икономији Сина. Задатак Сина је да постане део историје док је „Дух *оностраност* историје и када он дела у историји он то чини да би у историју увео последње дане, *есхатон* [Дап 2, 17]“ (“Christ, the Spirit and the Church”, in: *Being as Communion*, 123–142, 130).

постоји свест о есхатону и предокус есхатона (који у њу уноси Свети Дух) на „другог“ треба гледати као на потенцијалног светог, тј. видети га као есхатолошког човека.

Овде видимо како је, код Зизјуласа, схватање Цркве као заједнице личности нераскидиво повезано са Духом Светим, а тиме и са есхатологијом. Он у тај контекст ставља и слободу јер: „Дух ослобађа“ „дише где хоће“, а тиме „слобода деце Божије“ (која сигурно није од овога света) постаје есхатолошка реалност која због Христа и кроз Духа Светога продире у историју и пружа окус наше будуће заједнице са Богом.³⁶ Та могућност укуса есхатона, коју пружа Дух Свети кроз Христа, по Зизјуласу доноси Цркви важење и изван историјских граница. То значи, ако добро разумевамо Зизјуласа, да ауторитет Цркве није утемељен у историји него у есхатону, тј. њено постојање неће се завршити завршетком историје. Она (Црква) ће се преточити у Царство Небеско.

Имајући у виду да уколико бисмо прихватили есхатон као дејство Духа Светог у евхаристији тада не бисмо били приморани да побегнемо из простора и времена, већ да поверујемо, захваљујући икономији Божијој (која се „дејством Светога Духа остварила у личности Христовој“) да простор и време могу бити преображени. Дакле, може бити преображен не само човек (људска бића), него и целокупна творевина. Такав поглед у будућност са вером да је Духом Светим евхаристија „заједница есхатона“³⁷, поглед је у будућност, сматра Зизјулас, откривајући нам да је целокупна творевина у могућности да од стране љубави Божије буде на крају ослобођена од пропадљивости и да живи „у векове“, у којима ће глава свему бити „последњи Адам“.

Христос је за Зизјуласа „‘последњи Адам’ или есхатолошки Човек“³⁸, а Он остварује икономију спасења управо захваљујући Духу Светом: „Дух Свети је присутан у великим одлукама које Христос доноси, остварујући тако своју

³⁶ Јован Зизјулас, „О појму ауторитета“, *Саборност* VI/3–4 (2000) 35-45,43.

³⁷ Ј. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 29.

³⁸ Ј. Zizioulas, „HumanCapacityandHumanIncapacity“, 246 = Ј. Зизјулас, „О људској способности и неспособности“, 262.

слободу“.³⁹ Зизјулас, управо на том односу Духа Светог према Христу и евхаристији, гради своје виђење особености доприноса Светога Духа. Он зато тврди да Дух Свети ослобађа од стега историје, а ту своју тезу објашњава тумачењем Христовог страдања на крсту (које је било историјског карактера) и васкрсења (које је већ имало есхатолошке димензије). И баш у догађају васкрсења Дух је дејствовао у најдубљем смислу те речи, јер управо он (Дух Свети) подиже Христа из мртвих (Јев 13, 20).⁴⁰ Тај моменат, који Зизјулас не пропушта да нагласи, заиста је значајан из више разлога. Он говори о нераскидивој вези (релацији) међу лицима тројединог Бога. Али за нашу тему је још важније што тај догађај чини јасним то да есхатолошка и ванисторијска димензија Духа који дејствује, у крајњој линији ослобађа од смрти. У противном, када би се Христова икономија завршила крстом и гробом, јасно је да би то значило тријумф смрти, без обзира на сва дивна и славна Христова дела, па и на праведну смрт. Зизјулас ово говори јер увиђа опасност која се понекад превиђа услед неправилног сагледавања жртвеног карактера божанствене евхаристије, односно жртве Христове. Тај превид се састоји у томе да се не види јасно, или пак, да се потцењује повезаност и однос (релација) жртвеног карактера евхаристије са доласком Царства Божијега – са есхатоном. Зато је за њега од суштинског значаја однос жртве Христове на крсту и доласка Царства Божијег, јер он евхаристију тумачи као саму ту жртву Господњу на крсту.

³⁹ Јован Зизјулас *Догматске теме*, превод С. Јакшић, Беседа, Нови Сад, 2009, 329.

⁴⁰ За разлику од пнеуматологије мисионарско-историјског типа која наглашава то да Син шаље Светога Духа у историју и због тога се може сматрати *христолошки условљеном пнеуматологијом*, овде је реч о евхаристијско-есхатолошком типу пнеуматологије који наглашава не само то да Свети Дух остварује Христово васкрсење него и то да он остварује и Христово рођење и његово крштење, тј. његову укупну појаву у историји. Према томе, без Светога Духа нема ни Христа и зато је овде сада реч *опнеуматолошки условљеној христологији*. Дух у историји остварује догађај Христа. У том случају, за разлику од мисионарско-историјског приступа, овде „између главе и тела“ нема никакве *дистанце*, него има јединства тако да је Христос у свету увек присутан „са својом Црквом ако не, сасвим просто, као своја Црква“. Зизјулас констатује да ова два типа пнеуматологије постоје паралелно већ у раној Цркви па чак и у истим текстовима (нпр. *Јеванђељу по Луки* и *Делима апостолским*). Међутим, констатујући њихово сапостојање он ипак предност даје овом другом моделу. О два типа пнеуматологије види и AristotlePapanikolaou, *BeingwithGod: Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion*, University of Notre Dame Press, Notre Dame Indiana, 2006, 33–35 = Аристотел Папаниколау, *Бити с Богом: Тројица, Апофатичко богословље и богочовечанска заједница*, Видослов, Требиње, 2012, 76–78.

Међутим, питање релације жртве и доласка Царства је круцијално, пре свега због тога на који ће начин верници доживети велику тајну Цркве. Повезујући жртвовање пасхалног Јагњета са старозаветним изласком из Египта, Зизјулас тврди да је на тајној вечери показано да се не ради просто о сећању и понављању (традиционално Јеврејског) жртвовања (обичног) јагњета, већ о жртвовању коначног, есхатолошког пасхалног Јагњета. То је нови став, новозаветни хришћански став у коме Христова жртва, као жртва пасхалног Јагњета, представља испуњење есхатолошког циља (сваке) жртве. То није више традиционално приношење (обичног) пасхалног јагњета у знак сећања на догађај изласка из Египта. Хришћани задобијају евхаристијски етос онда када, зачувши у литургији Христове речи: „ово је крв моја Новог Завета“, они своје мисли усмеравају ка доласку и успостављању Царства Небеског, јер та крв је проливена за њихове грехе, једном за свагда. Иако се тај догађај збио једном у прошлости, они крсну жртву свога Господа никада не посматрају издвојено од њеног есхатолошког смисла, дакле, изван васкрсења и изван Христове победе. Једино тако је могуће схватити зашто је, када је реч о пасхалном Јагњету, ипак нагласак на радости: „Радујмо се и веселимо се“. Но, уколико би се крсна жртва посматрала издвојено од свега што се након тога догодило, нарочито изван или одвојено од васкрсења и Царства, тј. без икакве релације са њима, сигурно је да међу хришћанима не би могло постојати осећање радости и победе. Васкрсење је догађај Духа, који не само да од васкрсења чини догађај спасења, него осмишљава и крст и целокупну Христову жртву, од оваплоћења до васкрсења. Гледано из тог угла, цела историја добија есхатолошки карактер. То видимо у литургијској молитви анамнезе (коју смо претходно навели), коју међутим никада не треба одвајати од епиклезе, тј. од призивања Духа Светог. Јер, како каже Зизјулас, позивајући се на Х. У. фон Балтазара, „Дух је *с оне стране* [beyond] историје“⁴¹ и његов улазак у историју је – улазак самог есхатона. Једном речју, за Зизјуласа пневматологија има снажно наглашен есхатолошки карактер. Због свега реченог, јасно је зашто Зизјулас види Педесетницу као чисто есхатолошки догађај, али

⁴¹J.Zizioulas, „Christ, the Spirit and the Church”, 130 (= J. Зизјулас, „Христос, Свети Дух и Црква“, *Теолошки погледи*, 1–4, 1991, 85–101,91).

догађај који није обухватио само продор есхатона у историју, него је својом појавом био и подстрек на покајање, крштење и учешће у евхаристији.

За Зизјуласа, есхатолошки продор у историју не може се схватити ни еволутивно ни искуствено, него само као један вертикални силазак Светог Духа чијим се призивањем (епиклезом) „садашњи век“ преображава у „нову твар у Христу.“⁴² Као што је већ речено, по Зизјуласу, есхатон не значи само крај историје већ и испуњење Царства Божијег. Зато он улазак Царства Божијег у историју види као стварање нечег потпуно новог од стране Духа Светог. Јеванђелским речима – стварање „новог неба и нове земље“. Притом, у сусрету есхатона и историје, у тајни евхаристије, коју Зизјулас увек схвата као место божанског присуства, тријумфује окус Царства.

Дух, дакле, доносећи есхатон у историју, одговара на евхаристијски призив Цркве (Христа) и вертикално се спушта (како Зизјулас воли да каже – „продире“⁴³) и притом „не оживљава претпостојећи садржај, већ га ствара. Он линеарну историчност претвара у садашњост“⁴⁴. Историја није више једноставно прошлост, она тим почетком ступања есхатона у њу парадоксално постаје „сећање на будућност“⁴⁵. Међутим, крајњи домет ове тврдње није само у неком посебном погледу на историју, него у потпуно другачијој онтологији. П. Калаидзидис то објашњава овако: са ове тачке гледишта, будућност није последица већ узрок прошлости, зато што је разлог због кога је свет створен – есхатолошки Христос, заједница створеног са нествореним у есхатону. Према Св. Максиму Исповеднику, Црква окуша ову реалност у евхаристији: у њој, оно што ће бити на крају, постаје реалност сада; будућност постаје узрок садашњости. У евхаристији ми, наизглед парадоксално,⁴⁶ путујемо унатраг кроз време – из

⁴² Он наглашава да је епиклеза карактеристично везана за православље.

⁴³ Ј. Зизјулас, „О појму ауторитета“, *Саборност*, VI/3–4 (2000) 35–44. Другим речима „у евхаристији Царство долази епиклетички“ (BarryJohnNorris, *Pneumatology, Existentialism and Personal Encounter in Contemporary Theologies of Church and Ministry, with Particular Reference to John Zizioulas and Martin Buber*, 60).

⁴⁴ В. Ј. Norris, *Pneumatology*, 35–44.

⁴⁵ Ј. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 22.

⁴⁶ Ово Зизјулас назива „евхаристијским парадоксом“, Ј. Zizioulas, „Apostolic Continuity and Succession“, in: *Being as Communion*, 171–208, 180.

будућности у садашњост и прошлост.⁴⁷ Ово је врло значајно зато што ова промена перспективе не говори само о томе како у евхаристији гледамо на свет, него о томе како (тј. на који начин) свет заиста постоји. Сама онтологија (а она, по Зизјуласовом разумевању, изражава коначну истину бића) јесте есхатолошка, тј. бића (у евхаристији) заиста јесу оно што тек (у есхатону) треба да буду. А то каква могу да буду овде и сада видимо у Цркви.

Црква је, према томе, закључује Зизјулас, и историјски и есхатолошки усмерена: она историју мора саопштавати и просуђивати у светлу есхатона. Дух Цркву „ослобађа стега историје.“⁴⁸ Он је Господ који превазилази линеарну историју тиме што чини да оно што ће тек бити – већ јесте. Да би ово било сасвим јасно треба (по цену понављања) подсетити да Зизјулас наглашава да се „догађај Христа мора посматрати као да је *установљен* пневматолошки ... [што за њега значи да] ... Христос није Христос уколико он није постојање у Духу, што значи *есхатолошко постојање*.“⁴⁹

Христос је есхатолошки Човек у Духу, и то не као појединац (индивидуа) него као Црква. Ово је тако зато што „историјско постојање у Христу и Духу постаје континуитет који долази до нас из будућности“⁵⁰. Зизјулас овај улазак есхатона из будућности у историју поистовећује са делањем Духа у историји.⁵¹ Јер кад „есхатон уђе у историју у Духу, време бива искупљено од дељења а историја добија другачији смисао“⁵². Призивом Духа (епиклезом) историја престаје бити самој себи јемац⁵³. Дух потврђује Христове речи: „ово је моје Тело“, тј. он даје јемство за све што је Христос учинио за људе и свет. То

⁴⁷ Pantelis Kalaidzidis, „Challenges of Renewal and Reformation Facing the Orthodox Church”, *Ecumenical Review*, vol. 61, no. 2 (2009), 136–164, 147.

⁴⁸ J. Zizioulas, „Christ, the Spirit and the Church”, 130 (= „Христос, Свети Дух и Црква“, 91).

⁴⁹ J. Zizioulas, „Apostolic Continuity and Succession”, in: *Being as Communion*, 171–208, 182.

⁵⁰ J. Zizioulas, „Apostolic Continuity and Succession”, 183.

⁵¹ „... од времена св. Павла Дух је био повезиван са појмом заједнице. Заиста, у вези са догађајем Христа, управо због деловања Светога Духа Христос није просто индивидуа, није ‘један’ већ ‘многи’. Пневматологија додаје христологији ову димензију заједнице. Зато је могуће да о Христу говоримо као да има ‘тело’, Цркву“ (В. J. Norris, *Pneumatology*, 48).

⁵² J. Zizioulas, „Apostolic Continuity and Succession”, 183.

⁵³ J. Zizioulas, „Apostolic Continuity and Succession”, 185.

потврђивање Духа се догодило у Педесетници, а по Зизјуласу „Црква потребује да се Педесетница дешава изнова и изнова“⁵⁴ чиме она епиклектичним животом потврђује да за њу не постоји никакво историјско јемство. „Њена константна зависност од Духа показује да њена историја треба да буде стално есхатолошка.“⁵⁵ Чињеница да Дух увек указује на Христа (који је живео у историји) показује да историју не треба порицати. „Дух дише где хоће“ (Јов 3, 8), а хришћани знају да он највише жели да дише у Христу (Јов 16, 14), односно у Цркви.

2.5. Сабрање и есхатон

Евхаристија, за Зизјуласа, „пре свега је сабрање – σύναξις, заједница“⁵⁶ у којој се Христос „дели а не раздељује“, и у којој сваки учесник постаје заједничар Христов и тиме уд тела Цркве. Тежиште је, дакле, на личности васкрслог Христа који је присутан у евхаристији силом Светога Духа, чија је есхатолошка димензија потребна да сједини учеснике евхаристијског сабрања са Телом Христовим јер, као што смо рекли, ни Христос није Христос уколико „Он није постојање у Духу“. Тако се ни верни не могу сјединити са Христом уколико њихово постојање нијеу Духу. Христос се на тај начин, тврди Зизјулас, открива не само као истина у заједници, него и као сама заједница. Сабрање (и то око личности Христове) предуслов је за долазак есхатона, а циљ је сједињење творевине са Богом. Тај будући догађај је, у ствари, суд свету, а сабрање о којем је реч (Мт 13, 47) у крајњој линији је поновно јединство оног (сада) раздељеног кроз које ће (јединство) завладати Царство Божије.

За Зизјуласово схватање сабрања карактеристично је то да он ту тему, као и многа друга важна питања, посматра из перспективе првих хришћана. Он сматра да су они, као уосталом и хришћани данас, могли *поверовати* у васкрсење Христово и у силазак Светога Духа, али то никако нису могли *искусити* нигде

⁵⁴ J. Zizioulas, „Apostolic Continuity and Succession“, 185.

⁵⁵ J. Zizioulas, „Apostolic Continuity and Succession“, 185–186.

⁵⁶ John Zizioulas, „Personhood and Being“, in: *Being as Communion*, SVCP, 1985, 27–65, 60 = Јован Зизјулас, *Од маске до личности*, превод Амфилохије Радовић, Србиње-Београд-Ваљево-Минхен, 1998, 48.

осим у евхаристији. У евхаристијском сабрању, које силом Духа Светога задобија есхатолошки карактер⁵⁷, хришћанска заједница постаје оно због чега је створена и у њему сазнаје шта је то Бог учинио за њу (ту заједницу) кроз Христа. На тај начин, сабрање за њега [хришћанина] постаје „заједница на једном месту (ἐπιτόπιόν) света отетог од пропасти и смрти“⁵⁸. Тако, наставља Зизјулас, сабрање постаје неопходни елемент есхатона. То је „сабрање у чијем средишту је личност Христово“⁵⁹, а он (будући „прворођени пре сваке твари, прворођени из мртвих“) Глава Тела је, тј. Цркве (Кол 1, 15–20).

Укратко, за Зизјуласа је Црква евхаристијско пројављивање Тела Христовог. Хришћани у евхаристији учествују у личности Христовој, а преко њега и у заједници Свете Тројице. Бити у заједници Цркве за Зизјуласа, дакле, значи суделовати у животу Божијем. „Евхаристија је *заједничарење* и *причешћивање* Телом и Крвљу Христовом, које је опет ‘пуноћа Духа Светога’“⁶⁰. Као причасници Христови хришћани постају истовремено причасници заједнице Светога Духа, при чему та заједница постаје „заједница светих“. На тај начин, евхаристијско сабрање се претвара у „заједницу љубави“ што му већ даје есхатолошки карактер.

За Зизјуласа Царство Божије, есхатолошка заједница, биће сабрање „народа Божијег“ и „светих“. То сабрање неће искључивати другачијост, тј. међусобне релације у том и таквом сабрању неће бити условљене нити регулисане укидањем различитости оних који у те релације ступају. Објединитељна личност у којој се остварује јединство свих, у којој се обједињују „многи“ или чак „све“, јесте Христос. Зизјулас, дакле, уопште не прихвата поравнање свих (или многих) у Царству Небеском, већ подразумева разноврсност благодатних дарова, али ону разноврсност и многообразност која не разбија, већ сачињава јединство Тела

⁵⁷ Кар подсећа на „инсистирање новозаветних писаца, а нарочито Павла, да се Свети Дух у Цркви доживљава као есхатолошки феномен“. Wesley Carr, „Towards a Contemporary Theology of the Holy Spirit“, in: T. F. Torrance & J. K. S. Reid, eds., *Scottish Journal of Theology*, vol. 28, 1975, 501.

⁵⁸ J. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 30.

⁵⁹ J. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 30.

⁶⁰ J. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 34.

(1Кор 12). То је, по Зизјуласу, већ сада карактеристика Цркве, а тиме и карактеристика будућег Царства. Управо ово *јединство разноврсности* изображава божанствена евхаристија као садашња икона тог долазећег Царства.

2.6. Евхаристија као икона Царства

Као што видимо, евхаристија се за Зизјуласа најбоље може описати као „икона Царства“. Међутим, потребно је, ради бољег увида, покушати што је могуће јасније показати какво је његово разумевање иконе, икониčnosti, пре свега саме евхаристије, и то у вези са појмом есхатона у односу на такву икониčnost. Да би објаснио сам однос евхаристије (као иконе Царства) и есхатона, Зизјулас подвлачи значај оног већ помињаног парадоксалног „већ и још не“. За њега евхаристија, као што смо напред покушали објаснити, није алегорија него реално (тј. већ сада) партиципирање у Царству које долази. Она је изглед (εἰκὼν) последњег времена, тј. есхатона. Да је управо тако, потврђује, по њему, ишчекивање есхатона у литургији од стране верних (које они исповедају у Символу вере у коме кажу да чекају други долазак и васкрсење мртвих). Он подвлачи да то силно ишчекивање (изражено оним Маран Ата – Дођи, Господе) литургија не само што не укида, него га још више повећава.

Из наведеног се види да ни појам „иконе“, у Зизјуласовом тумачењу, у хришћанству није остао непромењен. Наиме, икона или слика није у Цркви више означавала изображење неке земаљске стварности која већ постоји (као што је то био случај у антици), него оне која се ишчекује. Према томе, закључује Зизјулас, ако је евхаристија икона, онда она није слика неке већ постојеће стварности него оне која ће тек доћи. На тај начин она коначна будућност (есхатон) присуствује у евхаристији у виду своје иконе. С друге стране, икона није само проста слика него је у њој прототип онтолошки присутан (иако не у својој пуноћи). Ако је Зизјулас у праву, онда евхаристија не садржи само слику Царства него сâмо Царство реално пробија у њу чинећи је својом сликом.⁶¹ На тај начин евхаристија оприсућује

⁶¹ Папаниколау добро примећује да „Дух Свети конституише литургију као икону, пошто он конституише Цркву као тело или *ипостас* Христову“ (А. Рапаниколу, *BeingwithGod*, 43 = А. Папаниколау, *Бити с Богом*, 96).

есхатолошки вечни живот не укидајући притом његов историјски ток.⁶² Кроз овако схваћену икону есхатон улази у историју и преображава је Божијим присуством које носи са собом.⁶³ Овако схваћена релација есхатона и евхаристије није просто релација стварности и њене слике, него релација потпуне стварности (тј. есхатона) и делимичне (о)ствар(е)ности (тј. евхаристије). И овде је, дакле, реч о *онтолошкој* релацији.

Иако је у евхаристији царство „већ“ присутно, оно у њој ипак „још“ није присутно у свој својој слави. То је разлог што евхаристија не укида ишчекивање доласка Господњег, нити прекида борбу хришћана против зла, него је, напротив, подржава и појачава. Та борба кроз евхаристију као икону Царства, тумачи даље Зизјулас, чини да ми и даље „будемо дубље свесни супротности између света какав јесте и света какав ће бити у есхатону“⁶⁴. Тако он долази до тога да иконично значење евхаристије добије, у ствари, онтолошки карактер. Шта то значи? По Зизјуласовом тумачењу, евхаристија елиминира оно што егзистенцијалисти зову „биће за смрт“, тј. „онтолошку спрегу бића и не-бића, спрегу живота и смрти“.⁶⁵ Он даље каже да је у евхаристији, која је уистину икона Царства, немогућа равнодушност по питању преображења света. Даље, евхаристијска икона укида баријеру која постоји између нас, тако да, по њему, нисмо више упућени да подижемо очи само „навише“ него и „напред“. Ово је тако зато што нам је будућност постала оприсутњена икона, тј. присуство будућности у садашњости, при чему се тиме будућност ипак не исцрпљује. Ми само захваљујући икономији Свете Тројице која се, по Зизјуласу, „одвија садејством Светога Духа“⁶⁶, можемо да живимо у преображеном времену и простору.

⁶² „Есхатолошка реалност надвладава историјску: она не уништава историју него је преображава“ (види: „Евхаристија и Царство Божије“, 36–38; „Историја и есхатологија“ у: *Еклицисолошке теме*, 134–151).

⁶³ Види: А. Рапаниколану, „Being with God“, 39–40.

⁶⁴ Ј. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 37.

⁶⁵ Ј. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 37.

⁶⁶ Ј. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 37–38.

Евхаристија схваћена као икона Царства, постаје „заједница есхатона“, али то не значи, тврди Зизјулас, да ће историја у свему што је њена стварност и реалност (материјални свет) бити уништена. Напротив, сједињење са Богом не само што историјску творевину неће уништити него ће творевину ослободити од смрти. Евхаристија као икона Царства чини присутним и приступачним дар вечног живота, показујући да творевина није позвана на уништење, већ на преображење. Све је ово потврђено делом и личношћу Христовом, јер када се Син Божији оваплотио, није се више могло тврдити да материја није свештена, оваплоћењем је свака теорија о томе да је материја по себи зла – постала сувишна.

Кроз иконичност, тврди даље Зизјулас, есхатон преображава сву творевину обожујући је, заправо, дајући јој могућност да се обожи. Управо из ове есхатолошке перспективе Зизјулас брани историју. Он не прихвата да је историја у било ком случају ирелевантна, али жели да покаже да је она, односно њено ослобођење, есхатолошки условљено. Оно ново што Зизјулас доноси кад говори о Духу Светоме и евхаристији у односу на есхатологију, јесте то да историја у том погледу нема баш активну улогу, јер есхатон просто проваљује у историју и тако постаје присутан у њој. Тек тада је могуће говорити о покрету историјског према есхатолошком, а то се, по њему, догађа управо кроз икону.

Зизјулас, говорећи о евхаристији као „заједници есхатона“ и „икони Царства“, каже да ће се са хришћанима догодити исто оно што се догодило са Христом приликом васкрсења из мртвих, тј. сви (и све) ће љубављу Божијом бити ослобођени од пропадљивости и смрти, живеће „у векове векова“ при чему ће „последњи Адам“ бити Глава, онај који је учинио да стварност постане оно што није успео да учини „први Адам“ – општење творевине са Богом.

Зизјулас есхатолошки карактер евхаристије везује (и то сматра суштинским) са есхатолошким карактером љубави. То је онај карактер љубави којом ће нас волети Светотројични Бог у Царству Небеском и којом нас воли сада у Цркви кроз Сина свога, Христа. Очишћење од страсти је предуслов евхаристије, а главна страст је самољубље, јер је оно антипод љубави, док је евхаристија, тврди Зизјулас, незамислива без љубави. Стога он на љубав не гледа као на једну

од врлина, већ љубав за њега има онтолошки карактер и то зато што ће преживети овај век и трајаће у „нестаривом бесконачном веку“.

Зизјулас посебно скреће пажњу на то да евхаристију као икону есхатона нипошто не схватимо као један од „аналгетика“ који би нас за тренутак одвратили од свести да зло и грех још увек муче творевину. То би, по његовом мишљењу, био покрет у погубну заборавност, те због тога наглашава да есхатолошки карактер евхаристије не слаби, него напротив продужава борбу против зла како „етичког“ тако и „физичког“ којим смо окружени све док живимо у овом свету.

То значи да евхаристија конституише и нашу етику, а исто тако и екологију. Шеперд подсећа да Зизјулас истиче човекову одговорност да од природе створи евхаристијску стварност, односно да и природу оспособи за заједницу. „Ако човек то учини [ако успе остварити евхаристијски етос у коме је Христос истина] – онда је то истина која је важећа за цели космос; Христос постаје космички Христос, а свет као целина пребива у истини која није ништа друго него заједница са њеним Творцем. Тиме истина постаје живот свега што *јесте*.“⁶⁷ То конкретно значи да је коначна истина света (есхатон) нешто што упућује на човеков исправан однос према свету. Евхаристијска стварност треба да продре кроз човека у целу природу, тј. цела природа треба да учествује у гозби Царства како би своје постојање остварила као истинско постојање.

Евхаристија као икона Царства чини да учествујући у њој будемо дубље свесни супротности између света какав јесте и света какав ће бити у есхатону. Човек живим учешћем у евхаристији и оним есхатолошким у њој, престаје бити „биће за смрт“ и тиме не само да се ослобађа незнања, него гледа напред са истинским осећањем и (у евхаристији задобијеним) искуством могућности преображенога света. Тај човек више не може бити равнодушан и хладан. Он је загрејан додиром Царства и његов поглед према „напред“ претвара се у ход ка Царству. Тај додир иконе Царства у евхаристији је додир Бога који подиже „народ

⁶⁷ J. Zizioulas, „Truth and Communion“, 119 (= J. Зизјулас, „Истина и заједница“, 89). Упореди: „опстанак творевине већ је осигуран у Христовом давању себе и у нади да ће једног дана ова заједница бити усавршена када Христос буде све у свему“; Andrew Shepherd, „The ‘Other’, the ‘Gift’ and ‘Priesthood’: Zizioulas eucharistic and eschatological theology of creation“, *Stimulus*, vol. 15, no 4 (November 2007), 3–8, 7.

свој“. То, додуше, још није пуноћа оног „света“, али је ипак покрет ка том „свету“.

2.7. Есхатолошки карактер Молитве Господње

По Зизјуласовом мишљењу, Молитва Господња има и есхатолошки и евхаристијски карактер. Он скреће пажњу на то да су многи изгубили свест о овом њеном двоструком карактеру и зато се осећа позваним да аргументима покаже да је ова молитва, представљајући по њему срж свих древних литургија, од почетка била есхатолошка.⁶⁸ Но, за њега је најбитније да два обраћања ове молитве стоје изразито у односу на есхатон, а то, по његовом мишљењу, не би смело измицати нашој пажњи. Једно је прозба „да се свети Име Твоје, да дође Царство Твоје“, што по њему подсећа на оно Маран Ата („Дођи, Господе“) из првих литургија. Ипак, не смемо да заборавимо већ истакнуту органску везаност есхатологије и пневматологије.

Ову, такође, синонимност Царства и Духа истичу и остали савремени православни богослови. Тако епископ Атанасије Јевтић запажа да „Царством Небеским се назива и Дух Свети. Тако у *Оченашу* се говори једна од оне прве две молбе: ‘Оче наш Који си на небесима, да се свети Име Твоје, да дође Царство Твоје, да буде Воља Твоја’ [...]. У неколико старих рукописа Јеванђеља (и код Св. Григорија Ниског) уместо: ‘Да дође Царство твоје’, стоји: ‘Да дође Дух Твој Свети’, јер је Царство Божије Дух Свети. Где он дође – ту је Царство. У једној молитви у *Дидахи*, раном хришћанском тексту (насталом између 60–80. године, скоро кад и Матејево Јеванђеље), каже се: ‘Нека дође благодат Твоја и нека прође овај свет’. *Благодат* је Дух Свети, а *овај свет* је овај трошни, пропадљиви свет, тачније ово ‘*обличје света* који пролази’ (1Кор 7, 31)“.⁶⁹ То конкретно значи да есхатологија бива остварена Духом који доноси Царство, а Царство је овде иконизовано Телом Христовим – Црквом.

⁶⁸ „Ова молитва је у нашој свести већ изгубила есхатолошки и евхаристијски карактер. Међутим, не би требало да сметнемо са ума да је ова молитва не само од почетка била есхатолошка, већ и да је представљала центар и срж свих древних литургија, па чак није искључено да је и њен историјски корен евхаристијски“; Ј. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 8.

⁶⁹ Атанасије Јевтић, *Од Откривења до Царства небеског*, Острог, 2011, 408.

С овим у вези је и следећа прозба Молитве Господње. За Зизјуласа је још значајније друго обраћање „хлеб наш насушни дај нам данас...“ Иако постоји обиље тумачења ових речи, Зизјулас је склон онима који (како на основу етимологије, тако и на основу теологије) подржавају становиште да се ту од Бога не тражи свакодневни хлеб, него евхаристијски хлеб који је „надсушни“ у смислу „долазећег“, будућег времена, тј. будућег Царства.

Зизјулас наглашава да својим значајем и постојаношћу од почетка, тј. од најстаријих времена, Молитва Господња заузима посебно место у божанственој литургији. Он наглашава и то да је ова молитва смештена непосредно пред причешће, што сведочи да се, макар у свести ране Цркве, прозба за „насушни хлеб“ не односи на свакодневни хлеб, већ на једење хране долазећег Царства Божијег. Надсушни хлеб је тако Тело „Сина Човечијег“ које, као што знамо, има есхатолошко обличје. Зизјулас, дакле, нарочито жели подвући да у овој тако важној евхаристијској молитви данас, или сваког дана, или у дан кад се саберемо као Црква на једно место Духом Светим, ми молимо и тражимо онај будући, „‘долазећи’ Хлеб Царства Божијег“⁷⁰.

2.8. Есхатолошки карактер недеље

Зизјулас наглашава чињеницу да се од самог почетка евхаристија везивала за недељу као за дан васкрсења који се, такође од почетка, повезивао са Царством Божијим. Он зато сматра да недеља тиме упућује на будуће Царство и тако у есхатон уводи време које својим литургијским покретом престаје да буде одвојено од вечности (што је до тада било) будући да усходи ка будућем.⁷¹ Реч је о ономе што Шмеман назива „покрет у правцу Бога, покрет у коме једино може бити откривен смисао и вредност свега што постоји“⁷². Други дан у који се врши света евхаристија је спомен на мученике и на светитеље. Зизјулас тврди да се мучеништво светих одувек сматрало понављањем Христове крсне жртве и истовремено откривањем славе његовога Царства. Исто тако савршавање

⁷⁰ Ј. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 8.

⁷¹ „... у евхаристији се крећемо у простору будућег века, у простору Царства“; Ј. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 21.

⁷² Александар Шмеман, *За живот света*, Хиландар, 2004, 47.

евхаристије у светитељске дане подразумевало је „нарочити сјај и то уз разрешење од поста“⁷³ јер, како објашњава А. Шмеман, евхаристија је схватана као улазак Цркве у радост свога Господа. Све то, по Зизјуласу, указује на њен есхатолошки карактер. Дакле, евхаристија јесте и сећање, и Зизјулас ову њену димензију не искључује, али инсистира на томе да време у евхаристији није фрагментарно и да зато у њој будућност није одвојена од прошлости. О томе сликовито говори већ помињана молитва „Анамneze“ (у литургији Св. Јована Златоуста и Св. Василија Великог) у којој се сећамо не само онога што се збило, него и онога што ће се *тек* збити.

Митрополит подвлачи да се ова парадоксалност не може објаснити никако другачије осим ако се прихвати да се у евхаристији догађа *будуће* Царство Божије. Евхаристија као икона Царства тиме постаје егзистенцијални простор у коме су прошлост, садашњост и будућност превазиђене.⁷⁴ Зизјулас се радо позива на Максимов одељак који смо раније цитирали, напомињући да је „будући и бесконачни век“ узрок свих прошлих и садашњих догађаја. Занимљиво је да Зизјулас на људско сећање гледа као на оно које долази и пролази, док у Цркви постоји „вјечнаја памјат“, која је, у ствари, молитва да се одређена личност нађе у памћењу Божијем (што свакако подразумева *постојање* те личности као целосног бића, а не само неког од појединачних аспеката људског бића, као нпр. постојање „бесмртне душе“)⁷⁵. Људско пак сећање само по себи је од малог значаја јер је пролазно⁷⁶.

Зизјулас тврди да истински постоји само онај који постоји у мисли Божијој, зато за њега нема страшније речи од оне Христове (Матеј 25, 12): „не

⁷³ Ј. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 21.

⁷⁴ Упореди: Ј. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 22–23.

⁷⁵ Врло је важно подсетити се значаја појма личности за теологију митрополита пергамског. Када он говори о нашем постојању у сећању Божијем као постојању целосних личности у памћењу Бога као личности, он човеку даје достојанство које му као боголиком бићу припада. Митрополит нигде не подразумева да ово постојање у Божијем памћењу укида личносно постојање, него га напротив снажно афирмише, али напомиње да је човеково постојање као „паралелног“ бића, изван сећања Божијег, онтолошки бесмислено. У том случају човек би и после смрти био подложен ограничениости тварног постојања и, будући ван Бога, не би могао да оствари пуноћу своје егзистенције.

⁷⁶ Ј. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 24.

познајем вас“.⁷⁷ Он тврди да је нпр. за Св. Кирила Јерусалимског евхаристијска анафора у целости помен (сећање). После литургијског возгласа „заблагодаримо Господу“, сви се у молитви сећамо небеса, земље и мора, и сваког створења словеснога и бесловесног. Из овога се може закључити да се у евхаристију (благодарење Богу) смешта све оно што ће у Царству Божијем стати пред Бога. Тако се из ових литургијских молитава на још један начин уверавамо да *жртва Јагњетова није само ради опроштаја личних грехова него пре свега ради задобијања вечног живота*.⁷⁸

Зизјулас не заборавља да напомене важност коју су имали диптиси (поменици) у старој Цркви. Они су произношени одмах после епиклезе и сачињавали су органски део евхаристијског помена.⁷⁹ Тако видимо да је Црква кроз евхаристију у релацији и према светитељима и према грешницима, јер и за једне и за друге приноси жртву. За светитеље – да им се укаже част јер су удови тела Христовог и као такви се спасавају, а за грешнике да би постали ти удови, тачније за њихово очишћење као предуслов спасења. Тако и Св. Никола Кавасила тумачећи евхаристијско приношење за светитеље каже да су и они сами „од земљаних постали сунчани, од убогих слугу постали су часни синови и наследници Царства Небескога; некада су били кривци, а сада су у стању да, због своје блискости и одважности пред Судијом, и друге ослободе кривице“⁸⁰. Дакле, и једнима и другима неопходно је заједничарење у једном телу Христовом јер, како каже исти Кавасила, ни сами светитељи „не сматрају да су довољни за благодарење њему [Богу]“⁸¹.

Интересантно је, такође, да Зизјулас примећује како помињање живих почиње најпре поменом епископа тога места јер је он глава заједнице, а помен умрлих почиње именом пресвете Богородице⁸². Он подвлачи да, ако би у једној

⁷⁷ Ј. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 24; уп. Ј. Зизјулас, *Догматске теме*, 69; Ј. Зизјулас, „Онтологија и етика“, *Саборност*, 1–4, 2003, 115.

⁷⁸ Види: Ј. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 26.

⁷⁹ Види: Ј. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 27.

⁸⁰ Св. Никола Кавасила, *Тумачење Свете Литургије*, Беседа, Нови Сад, 2002, бес. 49, 4, стр. 172.

⁸¹ Н. Кавасила, *Тумачење Свете Литургије*, бес. 49, 4, стр. 172.

⁸² Види: Ј. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 28.

заједници и постојао неко светији од епископа, он се не би помињао пре њега, јер помесна Црква има само једну главу, тј. једнога епископа. Зато Зизјулас заговара тезу да се спасавају само они који су сједињени са својим епископом. Литургија као дело заједнице не темељи се, дакле, на личној светости појединца, него на светости Бога коју он преко епископа даје вернима. Јер у крајњој линији није епископ тај који служи „него у њему Христос служи дејством и енергијом Духа Светог“⁸³. У евхаристији се живи и умрли помињу зато што се истовремено призива Господ Бог да их се сети. То евхаристијско помињање има своје порекло у молитви разбојника распетог са Христове десне стране који моли: „Сети ме се, Господе, када дођеш у Царство своје“. На тај начин евхаристијско сећање постаје и сећање на будућност, које нас преводи у Царство „на отпуштење грехова и на живот вечни“.⁸⁴

2.9. Васкрсење Христово као есхатолошки догађај

Зизјулас сматра да се већ Христовим васкрсењем премошћује јаз између створеног и нествореног. Још тачније, васкрсењем је, по њему, већ заокружено оно што је започето оваплоћењем. Он овакав свој став поткрепљује освртом на обред који чини осовину хришћанског богослужења. Све оно што следује претходном, потврда је тога што се збило. Садашњост чува прошлост, а будућност чува садашњост. Ништа се старо не може сачувати без новог. Тако, на пример, обеди ученика са васкрслим Господом (можда је најубедљивији обед са Луком и Клеопом) потврда су Тајне Вечере и, по Зизјуласу, они зато постају форма свете евхаристије. Све је то по њему тако зато што је васкрсење пре свега есхатолошки догађај, што свакако не значи да није и историјски, али значи да нипошто није само историјски. Дакле, „васкрсли Христос се пројављује пре свега као догађај евхаристијске заједнице. Тачније, васкрсли Исус Христос као личност неодвојив је од многих [тј. од евхаристијске заједнице] и његово

⁸³ Атанасије Јевтић, „Света Евхаристија као Тело Христово“, *Христос Алфа и Омега*, 101–110, 107. Упореди литургијску молитву која се изговара за време певања Херувике у Литургији Св. Јована Златоустог.

⁸⁴ Види: Ј. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 28.

васкрсење пројављује се у литургијској заједници која иконизује истовремено и васкрсење многих саваскрслих у њему.⁸⁵

Човеку и целокупној творевини васкрсењем је отворена могућност да у евхаристији окушају живот без смрти, ишчекујући други долазак Христов, тј. остварење живота вечнога; „... симболизам богослужења након Васкрсења не креће се више између природног и умног света или просто између догађаја Старог и Новог Завета, него између Васкрсења и Парусије.“⁸⁶ Другим речима, поглед није више упућен навише него напред. Сада, поред симболизма који повезује обреде са догађајима из прошлости (а који није укунут) имамо и нови симболизам који обреде повезује са догађајима из будућности, тј. са есхатоном. Тај други симболизам могућ је једино у Цркви. По Зизјуласу, обредни симболизам Цркве има оба ова пола који му дају теолошки смисао. Та два пола – историјски и есхатолошки – већ васкрсењем бивају заокружени у једно.

2.10. Есхатологија и појам апостолности

Зизјуласово је уверење да Христос у Духу јесте есхатолошки Човек и то као Црква. На основу тога он историјско постојање у Христу види као континуитет „који до нас долази из будућности“.⁸⁷ Зато долазак есхатона у Духу уцеловљује и време и човека. Служењем Духу, човек ходи из времена у вечност, из историје у есхатон. Пример да управо тако дејствује Дух (у Христу) јесу сами апостоли чија појава након Педесетнице није могла бити изолован догађај који се збио једном у прошлости. Зизјулас тврди да је то догађај који се стално понавља, и то поткрепљује тврђењем да је апостолство, односно прејемство, епиклектичног карактера. Он, наиме, тврди да се сцена Педесетнице дешава увек и изнова, као што је то био случај у првој Цркви када су бирали седамдесеторицу, и како се збива и данас у Православној Цркви приликом сваког рукоположења и обреда

⁸⁵ Упореди: Игњатије Мидић, *Биће као есхатолошка заједница*, Пожаревац, 2008, 8.

⁸⁶ Јован Зизјулас, „Симболизам и реализам у православном богослужењу (особито у Светој Евхаристији)“, *Саборност* VII/1–4 (2001), 13–35, 22.

⁸⁷ J. Zizioulas, „Apostolic Continuity and Succession“, 183. Овде је Дух онај који доноси есхатон у историју (Дап 2, 17). Он се супротставља историјском току и његовој пропадљивости, претворљивости и промењивости. Доносећи есхатон у историју, Дух не оживљава препостојећи садржај. Он га *ствара*.

светих тајни. Тиме Црква показује да константно зависи од Духа, чиме се, по Зизјуласу, показује да је историја Цркве од почетка до краја есхатолошка, дакле, прожета Духом, тј. прожета есхатоном.⁸⁸ Он подвлачи (и то сматра суштински важним) да објективизирајућа норма није проповед Цркве, већ васкрсли Христос, тј. жива личност, у којој су, као што смо видели, сви историјски прерогативи есхатологизовани. Апостоли стога настављају проповед у живом присуству Речи Божије. Тиме њихова реч постаје реч Цркве, а верни слушајући њу слушају глас у коме „одзвања њена сопствена есхатолошка судбина“.⁸⁹ Нераздвојивост Цркве и апостола је могуће разумети само ако је историја (Цркве) пневматолошки условљена есхатологијом.

Следовање апостолима упућује на могућност синтезе историјске и есхатолошке представе прејемства. Напетост између „већ и још не“, између времена и вечности, историје и есхатологије – нема онтолошки карактер. То је пре жудња за променом облика, управо за изласком из дуализма, тежња ка преображају. Залог Царства које је присуство Духа у историји, означава стварно присуство есхатолошке стварности у чињеници да је Бог присутан у историјском, васкрсом Христу. Апостоли тако више нису следбеници (у историји) него они који окружују Христа (у есхатону).

2.11. Релација есхатона и монаштва

Занимљиво је како Зизјулас види монашки подвиг хришћанског Истока у светлу есхатологије. Чињеница је да се хришћанство, по њему, јавља као Црква, као једна заједница која својим начином постојања пројављује будуће Царство Небеско. Говорећи о силаску Неба ка земљи, и о подвижничкој борби која се збива пред дверима храма, тј. изван евхаристије, он види да је (чак) и ту све прожето осећајем радости и укусом причешћа и заједнице Царства.

⁸⁸ За Зизјуласа је исто рећи да је у историју „пробија“ есхатон, као и рећи да у историју „пробија“ Дух Свети.

⁸⁹ Ј. Зизјулас, „Apostolic Continuity and Succession“, 184.

По његовом мишљењу, најупечатљивији пример хришћанске заједнице даје православно монаштво, које живећи управо поменутом радошћу, носи радост Христове победе над ђаволом која је извојевана херојском крсном жртвом и која је своју сатисфакцију добила у васкрсењу. Тако монашки подвиг подразумева херојску аскезу, али истовремено и радост евхаристијског славља. Он то темељи, пре свега, на томе што је православно монаштво увек било подвижничко-евхаристијска заједница. Наиме, манастирски комплекси су својом архитектуром и целокупним животом најчешће и физички окренути ка месту где се врши евхаристија – ка храму или цркви. Због таквог интензитета евхаристијског живљења, у православним манастирима можемо сусрести и највећу радост и осећај васкрсењске победе. То је једини пут и начин, уверен је Зизјулас, у коме је могуће доживети кеносис крста и победу васкрсења у овом свету. Једино тако могуће је осетити предokus есхатолошке стварности, стварности која је продрла у историју, у време и простор у коме свакодневно живимо.

Питање је нашег опредељења, уверен је Зизјулас, јесмо ли за преображење и васкрсење, или за гроб и смрт. Могли бисмо закључити, иако он то не каже експлицитно већ само имплицира, да он никакав подвиг не види смисленим изван евхаристије, тј. без осећаја присуства есхатона. Његов је став да без те евхаристијске, есхатолошке димензије, никаква мисионарства, никаква дипломатија (дијалози са светом) и „никакав морални системи не могу преобразити у Христу савремени свет.“⁹⁰ Он, у ствари, тврди да ако би за спасење био довољан само подвиг, онда би се човек могао спасити својим моћима и тада му не би био потребан Христос. Но ако не би било Христа не би било ни васкрсења, што значи да би човек и даље (иако хипотетички спасен, тј. вечан) остао *непреобращен* и стога не би могао да окуси вечни Живот.

Суштину монашког живота Зизјулас види само у релацији према литургијској, љубавној заједници, у коју је позван да уђе читав свет, сви људи и све оно што је Бог створио. Међутим, додаје он, без слободе то није могуће, јер у

⁹⁰ Ј. Зизјулас, „Евхаристијско виђење света“, превод Атанасије Јевтић, *Видослов* 1 (1993) 15–23, 22 (*Хришћански Симпосион* I, Атина, 1967, 183–190).

одсуству слободе не постоји љубав, па тако не постоји ни могућност релације узјамне повезаности. Ми, наиме, можемо на извешан начин бити заједно, могу нас везивати време и простор, али никада се нећемо осећати да смо заједно ако нема љубави која је повезана са слободом. С друге стране, љубави неће бити ако не постоји смирење и излазак из себе, из свога огреховљеног „ја“ и отварања срца за примање ближњег. А ако не примимо ближњег, не можемо примити ни Христа чија је ближњи икона. Ни Христа, ни ближњег, међутим, не можемо примити без љубави.⁹¹ Хришћанство пак са собом носи укус такве љубави да колико год у њој уживали, не можемо се њоме презаситити. У томе је тај монашки (и хришћански) етос о коме говори Зизјулас.

Он, дакле, укратко тврди следеће: да би се ушло у љубавну заједницу, у литургијску заједницу, потребни су *и* слобода *и* љубав, али она слобода која подразумева мењање односа према свету. Потребно је, како се то каже монашком терминологијом, очишћење од страсти, а то подразумева мењање личних односа, односно мењање односа са читавим светом који нас окружује. Монашки подвиг подразумева *другачији однос* према свету, а не конфронтацију и мржњу према њему и ономе што је материјално. Све то, међутим, не може да постоји без учрковљења, без једне литургијске заједнице, која нас на крају чини синовима Божијим и вечним непоновљивим личностима. Дакле, уверен је Зизјулас, монаштво изван евхаристије и есхатологије нема смисла, и зато је веза православног монаштва и евхаристије тако значајна.

2.12. Парусија

За Зизјуласа је парусија (*παρουσία*) последњи покушај зла да се историји наметне као вечно реална стварност. Он мисли да (у савременом друштву популаран) израз *апокалипса*, управо због напред реченога, поприма значење „катастрофе“. Али, за њега је управо разоткривање пролазности зла један аспект есхатологије, и, с обзиром на то да верује у присуство есхатона „већ“ у историји, он има могућност објашњења због чега коначни суд већ није извршен. По њему,

⁹¹ То се, у ствари, своди на исто. Упореди: „Који прими ово дијете у име моје, мене прима; а који мене прими, прима Онога који је мене послао“ (Лк 9,48).

дакле, ово је тако, пре свега, због постојања слободе, из чега би се могло закључити да је слобода та која омогућава злу да се још увек некажњено провлачи. Али, апокалипса је и за њега потпуни и завршни обрачун добра и зла. Зато је, по њему, присуство есхатона „већ“ позив на покајање и он управо у томе види сврху и смисао пророштава која су нам кроз историју дата. Не, дакле, да бисмо просто стекли нека знања која се не темеље на нашем искуству, него да би нам била откривена њихова коначна значења и њихов коначни смисао. А то онда утиче на наш живот тако да мењамо понашање и сходно томе окреће компас нашега живота ка есхатолошкој парусији.

Пророчка харизма у искључиво историјском смислу има подстицајни циљ. Али, као што знамо, „пророштва ће нестати, знање ће престати“ (*Химна љубави*). Због те њихове непостојаности, намера аутора *Књиге Откривења* је била управо то да човека побуди на оно што, за разлику од пророштава и знања, никада неће престати, а то је управо љубав. И то је, за Зизјуласа, још један упечатљив доказ да есхатологија условљава историју и то на тај начин што формира начин живота оних који поверују у *парусију*. Парусија наравно подразумева и условљава жарко ишчекивање другог доласка Христовог и уз то претпоставља одговорно служење и однос према свету и ближњима. Васкрсење и парусија просто намећу атмосферу радости, јер је то онај дуго очекивани дан Господњи у коме ћемо се радовати и веселити гледајући у долазећег Христа, и то не више у огледалу и загонетки, већ лицем у лице.

2.13. Закључак

У Зизјуласовом систему мишљења евидентна је линеарна концепција у којој је однос есхатологије и историје такав да је историја есхатолошки условљена. Његово тумачење улоге Светога Духа, иконичности евхаристије и концепта анамнезе (памћења) резултира тиме да се хришћани „сећају прошлости у светлу будућности“.⁹² Као што је раније већ наговештавано, сећање (анамнеза) у евхаристији као есхатолошкој заједници је такво да „будућност чини прошлост

⁹² „... сећање на ову ‘бесконачну’ будућност не само даје могуће, већ је и онтолошки одлучујуће у простору евхаристије као иконе Царства. О овоме сведоче како описи Тајне Вечере у Еванђељима, тако и литургијска пракса Цркве“; Ј. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 23.

садашњошћу“.⁹³ То бива тако што се Црква, живећи литургијски, непрестано сећа будућности. А то јој омогућава пре свега продор или силазак Духа Светога у црквену заједницу.

Дух Свети је, као што је већ речено, увек повезан са последњим данима. Он долази из есхатона и уводи га у дијалектичку релацију са историјом. У том односу есхатон надвладава, штавише условљава историју. Тиме су Црква и све што се у њој збива (свете тајне) доведени у простор између „већ и још не“. Али пошто тајне зависе од Светога Духа, оне тиме постају свештене и свете те тако условљавају и надвладавају пропадљиво и несвето и чиме преображавају и свет и човека. Према томе, „православно хришћанство ... не доживљава крај времена [тј. други долазак Христов] као искуство прављења историје вечитом. Ово би била вечност исте ствари, исцрпљивање духа (‘мука духу’, по премудром Соломону).“⁹⁴

Ломећи кичму индивидуализма евхаристија нас својом есхатолошком стварношћу чини бићима заједнице. Гледање напред тако постаје начин живота који значи ишчекивање будућности, која ће бити преображени свет, тј. Царство Божије. Тај начин живота Зизјулас утемељује у христологији у којој је неизмерно важна улога Светога Духа: управо Дух конституише Цркву, тако да она бива присутна не само у историји него и ван ње – у Царству Божијем. То можемо схватити једино разумевањем иконичности евхаристије, што опет није могуће без свести да је облик литургије на Истоку (Св. Јована Златоустог и Св. Василија Великог) у свом историјском развоју конципиран тако да је задобио почетак који је призивање Царства, а завршетак покрет ка учествовању у том Царству.

Да подсетимо, по Зизјуласу када Дух закорачи у историју, он је чини есхатолошким догађајем, не уништавајући је, него је преображавајући. Приговор да тиме он потискује историју у поље ирелевантности, Зизјулас одбија позивајући

⁹³Ј. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 23.

⁹⁴ Атанасије Јевтић, „Есхатолошко у нашем свакодневном животу“, у: *Живо предање у Цркви*, Братство Св. Симеона Мироточивог и Видослов Тврдошки, 1998, 176–191, 183. Он додаје да нас је „Бог, Својом есхатолошком делатношћу ослободио и природе, да не бисмо остали затворени у њој. Бог је љубављу, која је есхатолошка *parexcellence*, и Себе ослободио, извео Себе у сусрет нама...“.

се на епиклетички карактер Цркве који је пројављује као тајинску, свештену. Услов за постојање тајне он види управо у том призиву – епиклези Духа Светога. А као резултат одговора Духа Светога збива се тајна која спаја створено и нестворено. Тај догађај спајања Неба и земље, Бога и човека јесте Христос, његово оваплоћење, васкрсење и уопште све што се са њим догодило. У том сједињењу личности Богочовека са творевином, нема конфузије између створеног и нествореног, нити било какве противстављености, чак ни оне противстављености између биолошке и еклисијалне ипостаси.

Све, у ствари, бива Духом Светим који конституише Цркву као есхатолошку заједницу у евхаристијигдје она постаје једно Тело, Тело Христово, и задобија ипостас Христову. Црква је у свету да би спасила свет оним што она јесте, а то њено „јесте“ извире из есхатона. Стога треба рећи да ни икона (или икониčnost) за Зизјуласа нема никакав значај изван есхатолошког Христа. Зато је његова христологија неодвојива од пневматологије којом се чак и историјски Христос ослобађа стега историје, а Црква Христова стешњена између историје и есхатона тежи свом пуном идентитету који ће се остварити у Царству Божијем.

Нећемо погрешити ако кажемо да је целокупна Зизјуласова мисао усмерена ка есхатологији. Сваки његов став узима у обзир хришћанску есхатологију не само као једно од могућих виђења хришћанског схватања времена него као основни онтолошки увид. Његова теологија увек подразумева есхатологију, јер говори о човековом постојању, а човек је „оно што тек треба да буде“, како би се са о. А. Шмеманом сагласио митрополит Зизјулас. Он својим есхатолошким усмерењем теологије у ствари одговара на дихотомију између историје и есхатологије коју је наметнула западна мисао, а која је сигурно имала своје последице и у православној мисли. Притом, стављајући нагласак на есхатологију Зизјулас тиме не укида и не поништава историју. Оно што он настоји да превазиђе јесте *протолошко* схватање историје према којем је истина бића дата на почетку. За њега, као и за Св. Игњатија и Св. Максима, истина света дата је на крају, у Царству будућег века. Али његов труд је такође концентрисан и на настојање да покаже *како је есхатон присутан у историји*. То присуство есхатона значи да историја има своју вредност, али и да своје коначно назначење и мисао човек,

свет и историја добијају из будућег века. Да Зизјулас позитивно вреднује историју и схвата њен значај најбоље можемо да видимо из чињенице да он говори о Христу и као о Жртви и Јагњету, мада додуше ни Жртву ни Јагње никад не посматра само из перспективе историје, него из есхатолошке перспективе. Као што смо настојали да покажемо, основни Зизјуласов став о есхатологији се може сажети у његову тврдњу да будућност није последица него *узрок* прошлости, она је та која даје биће садашњости, а не обратно. Ма колико овакав став био смео или чак парадоксалан, он је дубоко библијски и патристички.

Зизјулас се непрестано труди да објасни на који начин есхатон осмишљава историју, тј. на који начин је присутан у историји. Врло је важно да он о овоме никад не говори апстрактно, него увек конкретно. Најпре, за њега је врло битан *иконични* однос између Царства Божијег и Цркве и, још конкретније, између конкретног сабрања свих у Христу у есхатону и литургијског сабрања свих око епископа на литургији овде и сада. У овом светлу треба схватити и његово инсистирање на оживљавању праксе и свести најраније Цркве које представља позив да се опет оживи есхатолошка свест о Цркви као Заједници сабраној око пасхалне Вечере Јагњета коју Заједница очекује у осми дан. Зато митрополит пергамски у есхатолошком кључу осликава најранију Заједницу као својеврстан подсетник онога шта Црква увек јесте и шта би требало да буде. За њега је изузетно битан пневматолошки моменат и у есхатологији и у еклисиологији: Дух Свети је, наиме, тај који чини да Царство јесте присутно у историји. Он је тај који једно сабрање узводи ка Царству и који Царство доноси том конкретном сабрању.

Есхатон подразумева надилажење биолошке и потпуно остварење еклисијалне ипостаси. Дакле, есхатон подразумева деиндивидуализацију, напуштање индивидуалног начина постојања и раздвојености (али не и разлике) између човека и Другог. Зизјулас на такав начин види есхатолошки смисао и монашког подвига који би, према њему, у себи требало да носи етос есхатона и предокус Царства Божијег.

3. ХРИШЋАНСКА ОНТОЛОГИЈА

3.1. Увод

Онтологија је један од појмова које митрополит Зизјулас најчешће употребљава. Он је први православни богослов код кога је онтологија (као традиционално филозофски појам трансформисан и преузет у хришћанску теологију) заузела тако значајно место. Можемо слободно рећи да је он први православни богослов у 20. веку који за свој богословски задатак није узео само сведочење богословског искуства ранијих Отаца него је направио читав подвиг напором да то искуство протумачи као „реч о бићу“ – као онтологију.

Не постоји само једна богословска дисциплина коју Зизјулас тумачи тако што указује на онтолошке последице оног догмата који је за ту богословску дисциплину централни. За њега су и тријадологија и христологија и пневматологија и еклисиологија у важном смислу „онтолошке“ зато што богословље у целини говори о Божијем инашем *начину постојања*. Могло би се рећи да богословље и јесте човеково сведочење о томе како један догмат утиче на начин постојања, односно на живот бића. Али, управо зато што је постојање Свете Тројице основ сваког другог постојања, тројични догмат је у основи целокупне Зизјуласове онтологије. Читав његов богословски труд одише сталном жељом да се живот Свете Тројице објасни као основа нашег начина постојања, тј. да се тријадологија објасни као онтологија по преимућству.

У том кључу треба разумети један од најважнијих аспеката Зизјуласове мисли. Њему су нарочито интересантни и у његовим делима посебно навођени они Оци који су у патристичком веку радили на истом задатку онтолошког тумачења тројичног догмата. Реч је, пре свега, о Кападокијцима, Св. Максиму Исповеднику и Св. Григорију Палами. До Зизјуласа је православна теологија располагала бројним и вредним студијама о овим Оцима и њиховом значају. Ипак, чини се да је тек неколико Зизјуласових студија о доприносу Кападокијаца хришћанској мисли указало на то колико је значајно и далекосежно било оно што

се десило у њиховим делима. Зизјулас је дао све од себе да покаже како су они не само термилошки избрусили речник хришћанске теологије него и да су јасно артикулисали начела отачке онтологије (од којих је, по њему, најзначајније начело монархије Оца). Иако се у радовима других теолога о Зизјласумогу срести замерке које се тичу конкретне употребе одређених појмова кападокијске теологије у Зизјласовој онтологији, видећемо да те замерке нису увек оправдане. Оне често занемарују целину богословља Кападокијаца, али и Зизјласовог. Појмови личности, природе и односа су темељни за Кападокијце као и за самог Зизјласа. Према је могуће указати на места на којима Зизјулас инсистира на „персоналистичком“ читању Кападокијаца, видећемо да ствари нису тако једностране ни код њега ни код Кападокијских Отаца. Такође, видећемо да је његово читање и тумачење ових Отаца у суштини верно и доследно њиховој теологији.

Осим што је отачка, Зизјласова релациона онтологија је утемељена на литургијском предању. Чак и сама реч „онтологија“, иако преузета из философије, по њему упућује и на литургијску молитву у којој се Богу обраћамо као ономе који „јесте и увек на исти начин јесте“ (αἰῶν, ὁσαύτωςῶν). Његова онтологија је литургијска изато што увек упућује на литургију као место где се наш лични однос са другима остварује на конкретан начин. Самим тим што је литургијски утемељена, Зизјласова онтологија је есхатолошка. Он увек напомиње да је истинско биће човека само оно које ће се остварити у будућем веку, а које овде и сада имамо једино у литургији као предукусу будућег века.

Зизјласова онтологија има своје еклисиолошке последице. Једно од основних онтолошких питања које он поставља јесте: како то да *многи* могу бити *једно*, а једно многи? Иако започиње као тријадолошки проблем, онтолошка примена тројичног решења јесте еклисиолошка и даје одговор на питање како то да многи у Цркви јесу једно остајући притом слободне личности. Видећемо да је начело монархије, тј. јерархије постојања суштински битно као решење овог питања. За Зизјласа Бог постоји као релација (однос), и стога као заједница, и све што је заквашено аутентичним начином постојања може да постоји само као

релација (однос) и заједница. Зато је његову онтологију, уколико би се једном речју могла описати, могуће назвати *релационом* онтологијом.

3.2 О Богу као бићу

За Зизјуласа се истина о Богу као Тројици налази у самом средишту теологије. Па, ипак, ова централна хришћанска догма није се појавила ван контекста. Да бисмо разумели истину тројичног догмата, најпре, према Зизјуласовом савету, треба да схватимо на који је начин сам концепт истине посматран у јелинизму, а на који у хришћанству.

У јелинској философији истина је била схваћена као нешто што не зависи ни од човека ни од Бога, и као нешто што такво какво јесте само чека да буде откривено. Употпуном складу с тим је и Аристотелова одредница оног истинитог: „истинито је рећи за оно што јесте да јесте, а за оно што није да није“.⁹⁵ Међутим, у хришћанству је истина појмљенана много динамичнији начин од овог јелинског. Тако се, поред говорења о „истиновању“, код Отаца Цркве може срести и говорење о истини као о ономе што има свој развој и што своје коначно испуњење налази тек у есхатону. Као илустрацију таквог схватања истине митрополит пергамски често помиње став Св. Максима Исповедника: „старозаветно је сенка, новозаветно је икона, истина је стање будућег века“⁹⁶. Наравно, истина у овом смислу односи се на створени свет, на бића у простору, времену и историји. Оваква употреба појма истине показује да за хришћане истина није више схваћена (само) као нешто готово, завршено и непроменљиво, него и као нешто што се у овом свету развија да би своје довршење постигло тек у есхатону.

Према Зизјуласу хришћанско богословље, тиме што премешта остварење истине у есхатон, ипак нема намеру да биће посматра само у есхатону, искључујући га из историјског тока. Он суштински афирмише оба начина теолошког говора о Божијем деловању у историји – и апофатички и катафатички.

⁹⁵ Aristotel, *Metafizika* 1011b 25, prevod Slobodan Blagojević, Paideia, Beograd, 2007.

⁹⁶ Нпр. у: Ј. Зизулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 5.

Иако критикован да избегава апофатичку теологију,⁹⁷ он, у ствари, мисли да њу не треба одбацити, него правилно схватити, и то тако да различите философске онтологије (и терминологија коју оне користе) апофатичким начином у богословљу не буду напросто елиминисане, већ надиђене тако што ће добити нови садржај. Управо зато Зизјулас одбија да идентификује апофатичку теологију с „негативном“ теологијом средњовековног Запада. Ослањајући се на теологију црквених Отаца Зизјулас каже:

„Главни задатак ове [апофатичке] теологије је да помери питање истине и знања из домена јелинских теорија онтологији, са циљем да их смести у домен питања о љубави и заједници. То да апофатичка теологија налази себе у љубави је нешто толико евидентно, да је постало кључ за њено разумевање и процењивање ... Једино кроз идентификацију са *заједницом*, истина може бити измирена са онтологијом ... Изједначење ‘апофатичког’ са ‘негативним’ може водити у грешку.“⁹⁸

Зизјулас, додуше, критикује апофатизам Владимира Лоског⁹⁹ зато што се, по њему, он исцрпљује у негацији и агностицизму, будући да на крају крајева завршава тиме што препоручује само ћутање о вечном Богу. Тако, напомиње он, долази до „алергије према онтологији“, ¹⁰⁰ тј. до онемогућавања онтологије да било шта каже о бићу Божијем. Међутим, митрополит пергамски не прихвата стање у којем теологија може и треба само да ћути. „Лако је рећи да о Богу не могу ништа да кажем. Лако је рећи шта Бог није. Али када доспемо до тога шта о Богу могу да кажем *потврдно*, проблем је у томе како да не упаднем у замку и не

⁹⁷ Примедбе о занемаривању апофатике код Зизјуласа појавиле су се већ код његових јелинских колега, С. Агуридиса и Ј. Панагопулоса понајвише. Одговор на поменуте примедбе дао је сам митрополит. Види: Јован Зизјулас, „Битије Бога и битије човека“, 60–62. Темелјну студију о односу Зизјуласа и Лоског у којој се расправља и овај проблем даје Aristotle Papanikolaou, „Divine Energies or Divine Personhood: Vladimir Lossky and John Zizioulas on Conceiving the Transcendent and Immanent God“, *Modern Theology* 19, no. 3 (July 2003), 357–385.

⁹⁸ John Zizioulas, *Being as Communion*, 92. Видети значај ове митрополитове примедбе у: Timothy Jones, „The Promise and Challenge of Trinitarian Spirituality“, *Sewanee Theological Review*, 46/1 (Christmas 2002) 77–91, 87, где се тврди да „Зизјулас схвата апофатичку молитву као ону која пре свега штити релационалност Бога“.

⁹⁹ Ј. Зизјулас, „Битије Бога и битије човека“, 62.

¹⁰⁰ Ј. Зизјулас, „Битије Бога и битије човека“, 62.

кажем ствари које позајмљујем из искуства о другим стварима – јер, те друге ствари не могу бити постављене на исти ниво са Богом.¹⁰¹ Дакле, и апофатизам у теологији има своје место, али ћутање није једини став који можемо имати о Богу. Он сматра да би апофатизам Лоског, на којем овај толико инсистира, био прихватљив уколико би се он тицао само *суштине* Божије: „Апофатизам у односу на суштину Бога јесте апсолутно императиван зато што о њој не знамо апсолутно ништа“¹⁰². Међутим, осим у својој суштини, Бог је присутан и у својим енергијама, а пре свега личносно.¹⁰³ А пошто се личности и енергије откривају у икономији, то се апсолутни апофатизам ипак не може одржати. Наиме, апсолутни апофатизам би био једнак потпуном агностицизму, јер би укинуо говор о ономе што јесте сам садржај теологије – искуство личног односа¹⁰⁴. Управо захваљујући икономији ми о Богу не морамо само ћутати, јер кроз њу сазнајемо да Бог јесте Тројица, као и то да је добар, да је творац, да је личност итд. Ипак, инсистирајући на онтолошком приступу, Зизјулас главни акценат ставља на *биће* Бога, мада не на то „шта“ Бог јесте, него на то „како“ он јесте, тј. на *начин његовог постојања*.

„Када кажемо да Бог ‘јесте’, ми не спутавамо личну Божију слободу – биће Божије није за Бога онтолошка ‘неужност’ или проста ‘реалност’ – већ приписујемо биће Божије његовој онтолошкој слободи ... Отац из љубави – значи, слободно – рађа Сина и исходи Духа. Ако Бог постоји, он постоји зато што постоји Отац, дакле онај који из љубави слободно рађа Сина и исходи Духа.“¹⁰⁵

На тај начин тријадологија је, по Зизјуласу, будући да је она говор о *бићу* Божијем, у ствари хришћанска онтологија. Зато је, по његовом тумачењу

¹⁰¹ Ј. Зизјулас, *Догматске теме*, 50.

¹⁰² Ј. Зизјулас, „Битије Бога и битије човека“, 65.

¹⁰³ Док код Лоског божанске *енергије* играју улогу основног сотириолошког концепта, дотле је код Зизјуласа то појам *личности* (види: А. Рараниколау, *BeingwithGod*, 106 и даље).

¹⁰⁴ Папаниколау тачно описује начин и разлоге због којих Зизјулас у вези са апофатизмом критикује Лоског. Међутим, он посебно инсистира на томе да је Зизјуласова критика Лоског заснована само на његовом раном делу *Мистичко богословље Православне Цркве*, док се у својим познијим делима Лоски веома приближава ставовима које ће касније заступати Зизјулас, чега овај, чини се, није био свестан.

¹⁰⁵ John Zizioulas, „Being as Communion“, 41.

Кападокијских Отаца, тројична теологија по преимућству она која успоставља онтолошке категорије.

Надаље, по Зизјуласу, управо схватање Божијег *начина* постојања (дакле, разумевање оног „како Бог јесте“) у светлости откривења, а кроз појам личности, разјашњава појам бића како философски (унутар мисаоне традиције), тако и егзистенцијално (на плану свакидашњег постојања).

„Зизјуласова полазна тачка за рад на онтологији личности која се темељи на раном патристичком мишљењу представљала је формулисање тријадолошких и христолошких доктрина кроз које је Црква одговорила на јеретичке ставове који су нарушавали исправно веровање. Зизјулас се труди да покаже непосредну релевантност истинске и праве доктринарне теологије за људски живот, тако да ‘православно становиште које се тиче бића Божијег не представља луксуз за Цркву и човека: то је у ствари егзистенцијална потреба’.“¹⁰⁶

То је разлог што богословље не искључује онтологију него јој, напротив, усмеравајући је, како ћемо видети, на истраживање појма личности, даје прави и пуни садржај.¹⁰⁷ Иако сматра да је, с обзиром на промене које је наука о бићу претрпела током историје, тачније говорити не о онтологији (у једнини), него о онтологијама (у множини), он ипак држи да постоји једна заједничка тачка свих онтологија. По њему, то је инсистирање на *апсолутности* бића.¹⁰⁸

Тема која је за нас нарочито битна тиче се питања да ли, по Зизјуласовом мишљењу, можемо говорити о Богу као о *бићу*?¹⁰⁹ Чини се да је његов одговор на ово питање потврдан. Угледајући се на многе Оце Цркве, он се позива на Божији исказ: „Ја сам онај који јесам“ (*Издак* 3, 14). Њему су овде посебно важни они

¹⁰⁶ Athanasius Melissaris, „The Challenge of Patristic Ontology in the Theology of Metropolitan John (Zizioulas) of Pergamon”, *The Greek Orthodox Theological Review*, 44, 1–4 (1999) 467–490, 471.

¹⁰⁷ Ј. Зизјулас, „Битије Бога и битије човека“, 55.

¹⁰⁸ Ј. Зизјулас, „Битије Бога и битије човека“ 62. Упореди: А. Papnikolaou, „Divine Energies or Divine Personhood”, 376.

¹⁰⁹ Ј. Зизјулас, „Битије Бога и битије човека“, 62.

Оци Цркве по којима се овај исказ односи на Бога као истинито *биће*. Тако, на пример, по његовом мишљењу овакво тумачење је потврђено пре свега у евхаристијским анафорама у којима се обраћамо Богу као апсолутном бићу говорећи: „Ти (...) вечно постојећи који увек јеси“ (ἀεὶὼν, ὁσαύτοσῶν, *Златоустова литургија*) или „Владико, који јеси“ (ὁῶν, Δέσποτα, *Василијева литургија*). У овим литургијама је, наиме, биће Бога јасно представљено као супротност небићу. Управо то је за Зизјуласа главни путоказ када је реч о бићу као таквом,¹¹⁰ јер је ту Бог схваћен као истинско, а самим тим и апсолутно биће. По њему је овај „истински Постојећи“ из свете литургије, у ствари, онај „надсуштаствени Бог апофатичког богословља“.¹¹¹ Другим речима, хришћанска тројична онтологија подразумева како апофатизам, тако и катафатичко искуство присуства Божијег (унутар евхаристијског сабрања). По њему је то искуство могуће зато што се Божије биће у догађају евхаристије открива као лично и релационо, тако да човек „не искуствује апофатичког Бога који је с оне стране бића, него иманентни живот тројичног Бога“¹¹² откривеног у сусрету са нама.

У онтолошком расправљању Зизјуласу су посебно битне две ствари:

а) Кападокијци, међу којима он нарочито истиче Св. Василија Великог, разликују три угла посматрања Бога: 1) „да“ Бог јесте, 2) „шта“ Бог јесте и 3) „како“ Бог јесте¹¹³. 1) „Да“ Бог јесте, значи просто да Бог постоји, што можемо знати било по божанским енергијама којима је прожета његова творевина, било

¹¹⁰ Ј. Зизјулас, „Битије Бога и битије човека“, 63.

¹¹¹ Ј. Зизјулас, „Битије Бога и битије човека“, 63.

¹¹² Види А. Рараниколау, „Being with God“, 5.

¹¹³ Папаниколау лепо примећује да је „Зизјуласу неопходно да разликује троје да би адекватно приказао Божије постојање: *hoti esti* (да Бог јесте), *ti esti* (шта Бог јесте) и *hops esti* (како Бог јесте). Иако се Божија суштина, оно Божије *ti esti*, не може сазнати, Божије *hops esti*, начин на који Бог постоји, (са)зна(је) се уколико је откривено у евхаристијском искуству троједног живота. Управо ово искуство Божијег начина постојања чини услов могућности теолошке онтологије“ (*BeingwithGod*, 6). Поредак ова поменутих три аспекта је измењив у различитим контекстима, али сви они су темељни онтолошки аспекти за Зизјуласа. Упореди: „О бићу личности – ка онтологији персоналности“, *Источник* 6 (1993) 51–59, посебно 51–52. Онтолошке категорије „постојања“, „шта постојања“ и „како постојања“ у тројичном контексту налазимо у: Ј. Зизјулас, „Битије Бога и битије човека“, 63, као и у: Ј. Зизјулас, *Догматске теме*, 179.

по његовом личном откривењу¹¹⁴. Ипак, само постојање Бога нам још увек не говори на који начин је његово постојање релевантно за наше постојање. Да бисмо то знали, треба да одговоримо на друга два питања. 2) „Шта“ Бог јесте, означава његову *суштину* која нам је, по Зизјуласовом тумачењу Кападокијаца, савршено непозната¹¹⁵. 3) „Како“ Бог јесте, означава *начин* на који он постоји, а из његовог откривења у икономији сазнајемо да он постоји као заједница трију божанских личности¹¹⁶. Према Зизјуласовом тумачењу, Св. Григорије Палама ће, хиљаду година касније, управо развијајући ово кападокијско учење, говорити о Богу разликујући енергије, суштину и личности¹¹⁷. Свакако, то што је паламитска теологија у 14. веку на јасан и недвосмислен начин систематизовала одговоре на ова питања јесте плод историјског процеса који су трасирали Кападокијци и Св. Максим Исповедник. У овим питањима поменути богослови су и за Зизјуласа ауторитети по преимућству.

б) Личности Свете Тројице Кападокијски Оци увек описују као *начин* постојања Бога, из чега се, по Зизјуласу, јасно види да је неопходно говорити о Богу као о бићу. Штавише, онтолошке категорије су, по њему, једине које нам дозвољавају да се позивамо на лично постојање Божије. Тако, за њега, ипостасна својства и личност у Богу проистичу из бића Божијег, а не из било чега другог. Зизјулас каже да у тренутку када у личности Тројице уведемо неонтолошке садржаје – падамо у обману.¹¹⁸

Да бисмо успели да схватимо колико је значајно утемељење онтологије у отачкој тријадологији, можемо да се ослонимо на поређење између Т. Ф. Торанса

¹¹⁴ Ово, по Зизјуласу, значи да православна теологија не познаје раздвајање „природног“ и „натприродног“ откривења попут западне традиције.

¹¹⁵ Ј. Зизјулас, *Догматске теме*, 179; „Битије Бога и битије човека“, 64.

¹¹⁶ *Догматске теме*. Сазнање Божијег начина постојања за Зизјуласа се темељи на искуству евхаристијског догађаја. Отуда „оно што човек о Богу зна и границе тога знања поклапају се с човековим еклисијалним искуством Бога“ (А. Papanikolaou, *BeingwithGod*, 105).

¹¹⁷ PG 150, 1173b.

¹¹⁸ Он у овом случају увек наводи пример Св. Августина, који је, описујући неразделивост трију божанских личности помоћу неонтолошких, углавном психолошких, категорија, по његовом мишљењу застранио. Ј. Зизјулас, *Догматске теме*, 153–156.

и Ј. Зизјуласа које чини Нациб Ц. Авад¹¹⁹. Наиме, у својој расправи о тројичном наслеђу Кападокијаца, Торанс тврди да су се Оци бранили од оптужбе да њихово разликовање три божанске ипостаси не доказује да постоје три божанска принципа уместо једне суштине. Торанс, ипак, тврди да је приписивање једности изворабожанства искључиво Оцу „озбиљан недостатак теологије кападокијских отаца“¹²⁰ због тога што, према њему, уместо да одражава битно разликовање и једнакост између ипостаси, кападокијско решење ограничава постојање Божанства искључиво на ипостас Оца. Тако, према Торансу, Оци „претварају односе Оца, Сина и Светог Духа у последичну серију узрока или „ланац“ зависности „кроз Сина“ уместо да о њима размишљају као о међузависној и недељивој целини у којој је свака личност „цело од целог“¹²¹. Торанс оваквој интерпретацији кападокијске теологије додаје и примедбу да на тај начин Кападокијци заправо нису решили проблем значаја Бога Оца.

Међутим, Зизјуласова процена теологије Кападокијских Отаца је сасвим другачија од Торансове. Он сматра да је приписивање узрока и једности Божанства искључиво личности Оца јединствен и изузетан допринос Кападокијских Отаца тројичној теологији. Тумачећи јединство Божанства у смислу јединствености личности Бога Оца, Кападокијци су, према Зизјуласу, спасили тројичну онтологију од свих врстаразних проблематичних онтологија јер онтолошки принцип на којем се заснива јединство тројичног Бога они изводе из личности (Оца), а не из суштине. На тај начин Кападокијци су показали да је Бог динамична и отворена заједница љубави трију личности, а не статична и самодовољна индивидуа. Дакле, управо у ономе што Торанс сматра „недостатком“ (принцип монархије Оца), Зизјулас види заснивање тројичне онтологије¹²².

¹¹⁹ Najeeb G. Awad, „Between Subordination and Koinonia: Toward a New Reading of the Cappadocian Theology”, *Modern Theology* 32–3 (April, 2007), 181–201.

¹²⁰ N. G. Awad, „Between Subordination and Koinonia”, 181.

¹²¹ T. F. Torrance, *The Trinitarian Faith: The Evangelical Theology of the Ancient Catholic Church*, Edinburgh, 1988, 238(наведено према Najeeb G. Awad, „Between Subordination and Koinonia”, 181).

¹²² N. G. Awad, „Between Subordination and Koinonia”, 182.

За Зизјуласа личности Свете Тројице упућују на то да је личност онтолошка категорија.¹²³ У том контексту посебну тежину има личност Оца будући да је она начело (ἀρχή) и узрок (αἰτία) других двају личности и зато Зизјулас посебно наглашава начело *монархије* Оца. Сама узрочност за њега није накнадни принцип, него је суштински повезана с односом онтолошких категорија природе и личности. Суштину и ипостас, односно питања ‘шта је’ и ‘како постоји’, немогуће је раздвојити и замислити једно без другог; према томе, у Богу нити постоје ипостаси без суштине, нити постоји безипостасна суштина. Снажно се трудећи да дају онтолошки израз троједином Богу, тврди Зизјулас, јелински Оци су питали: Шта заправо значи рећи даје Бог Отац, Син и Дух, не престајући да буде један Бог? Одговор лежи у идентификовању „ипостаси“ са „личношћу“. Св. Атанасије Велики је већ идентификовао појам „ипостаси“ са суштином: „*Ипостас* јеусија [суштина] и нема други смисао [значење] осим самог бића.“¹²⁴

Међутим, то није све. Рећи само толико о суштини и бићу Свете Тројице неправедно је према богатству (изобиљу) божанске реалности. Није довољно, објашњава Зизјулас, само потврдити да је ствар, или конкретна индивидуалност бића, или ипостас, имала биће (ousia). Решење Кападокијских Отаца (Василија Кесаријског, Григорија Назијанзина и Григорија Нисијског) састојало се у томе да се термин *ипостас* раздвоји од термина *усиа* и поистовети са термином *просопон*. Али, овај последњи појам је односан појам, и био је то и онда када је усвојен од стране тројичне теологије. Његово увођење у тројичну теологију значило је да од сада један релациони појам ступа у онтологију и, обрнуто, да једна онтолошка категорија као што је *ипостас* ступа у релациону категорију постојања. Другим речима: „*бити* и *бити* у односу постају једно те исто“¹²⁵.

¹²³ По њему, теолошки појам личности јавља се захваљујући тринитарним споровима у раној Цркви. Додуше, *термини* коришћени за личност (πρόσωπον и ὑπόστασις) постојали су као философске категорије, али су им у тринитарним споровима дата нова значења како би могли изразити нову реалност.

¹²⁴ Атанасије Велики, *Посланица епископима Египта и Либије*, PG 26, 1036B.

¹²⁵ J. Zizioulas, „Truth and Communion”, 88.

Међутим, Зизјулас инсистира на томе да односност не подразумева, како је то претпостављао Торанс, *апсолутну* реципрочност у односима. Дакле, у односима може постојати и нека врста хијерархије. „Та хијерархија произлази из *појма узрочности*.“¹²⁶ Ова хијерархија није, међутим, хијерархија унутар суштине, него је опет везана за начело личности. Тачније, она је израз монархије (једноначалија) Оца, што значи да, иако нема суштине без личности, нити личности без суштине, ипак је личност Оца (а не божанска суштина) та која даје начин постојања Светој Тројици.

„Када су Кападокијски Оци увели појам узрочности, односно узрока, учинили су то супротстављајући се истовремено идеји да узрок те родности може бити било шта друго осим самога Оца“¹²⁷.

Притом за митрополита пергамског питање монархије Бога Оца није академског већ егзистенцијалног карактера¹²⁸, будући да оно подразумева питање слободе унутар Божијег бића. Он се у овоме позива пре свега на став Св. Атанасија Великог и Отаца Првог васељенског сабора који кажу да је Син „из суштине Очеве“ ,показујући да ово и даље не значи да је Син по нужности Син Божији.

„Питамо се да ли Бог постоји зато што хоће да постоји, или зато што не може другачије него да постоји. А кад кажемо да ‘и сама његова ипостас постоји по његовој вољи’, тад имамо на уму да он постоји зато што хоће да постоји, а не зато што не може да не постоји.“¹²⁹

Стих из *Књиге Изласка* – „Ја сам онај који јесам“ (3, 14) – за Григорија Паламу, по Зизјуласу, значи да Сушти не произлази из суштине него суштина

¹²⁶ Ј. Зизјулас, „Догматске теме“, 193.

¹²⁷ Ј. Зизјулас, „Догматске теме“, 194.

¹²⁸ Егзистенцијалног карактера је за њега не само учење о монархији Бога Оца, него и о Богу као Светој Тројици. Стога би се он, без сумње, сложио с Молтманом који каже: „Многи људи гледају на теолошко учење о Светој Тројици као на спекулацију која је резервисана само за стручњаке из области теологије, те као таква нема много везе са реалним животом.“ Jürgen Moltmann, *The Trinity and the Kingdom of God: The Doctrine of God*, translation M. Kohl, London, SCM, 1981, 1. А Вилкс на ово додаје: „Аипак, изгледа да је учење о Светој Тројици не само теме њаше вере, већ нешто карактеристично и изразито хришћанско“; John G. F. Wilks, „The Trinitarian Ontology of John Zizioulas“, *Vox Evangelica* 25 (1995) 63–88, 63.

¹²⁹ Ј. Зизјулас, „Догматске теме“, 195.

произлази из Суштога (*Тријаде* 3, 2, 12)¹³⁰. Принцип монархије Оца у овако протумаченим речима Св. Григорија Паламе долази до пуног израза, каже он.¹³¹ Према томе, закључује Зизјулас, када је реч о суштини Божијој, ту важи потпуни апофатизам, а када је реч о личном постојању Божијем – ту имамо искуство Божијег доласка међу људе и његовог општења са људима као Личности са личностима.

Када је у питању наш лични однос према Богу, Зизјулас примећује да ми нити се молимо, нити можемо да се молимо божанској суштини, али ни божанским енергијама.

„Кад кажем: ‘Молим се Богу’, којем се то Богу молим? Могу ли се молити једноме Богу, као једноме божанству, или се свакако молим једноме од три лица или трима лицима заједно? Не можеш се молити, односно не можеш се личносно обратити суштини Божијој.“¹³²

Пошто су наше молитве увек упућене некој од божанских личности (или свима заједно), ми зато не смемо одстранити личну димензију Суштог, јер се у том случају наше богословље не би темељило на молитвеном искуству.¹³³ То је разлог што Зизјулас тврди да је сваки апофатизам који покушава да оде са ону страну личности стран православном животу.¹³⁴

Међутим, становиште је Зизјуласа да када говоримо о суштини и енергијама онда има смисла говорити и о „над-суштини“ и „над-енергијама“,

¹³⁰ Ј. Зизјулас, „Битије Бога и битије човека“, 64. Од времена Ј. Мајендорфа усталио се обичај да се овај навод из Паламиних *Тријада* наводи као аргумент за „православни персонализам“. Међутим, чини се да првобитно значење овог навода није било у потпуности онакво како га тумаче Мајендорф и Зизјулас, јер „суштина“ на коју се односи реченица јесу, у ствари, „суштинотвореће енергије“ Божије, а не сама суштина Божија. То међутим, ипак не значи да коначни закључак Мајендорфа и Зизјуласа није тачан, али значи да није изведен ваљаном аргументацијом. О томе види: Владан Перишић, „Личност и суштина у теологији Светог Григорија Паламе“, зборник *Свети Григорије Палама у историји и садашњости*, Србиње–Острог–Требиње, 2001, 41–50.

¹³¹ Види: Ј. Зизјулас, „Битије Бога и битије човека“, 64.

¹³² Ј. Зизјулас, *Догматске теме*, 234.

¹³³ Види Ј. Зизјулас, *Догматске теме*, 234–235.

¹³⁴ Зато он Лоског критикује углавном због тога што држи да је и апофатизам који заговара Лоски тог типа.

будући да категорији личности он даје предност над категоријама суштине и енергија. Такође, не можемо говорити о Тројици по себи пошто нам се личности Тројице откривају као бића преко садржаја њихових имена, чија је онтологија апсолутна.¹³⁵ Додуше, при свему томе тајна односа између суштине и личности остаје „са ону страну нашег говора“¹³⁶. Па ипак, Бог нам се открива као личност и зато је његово биће за нас личносно, док његову суштину и енергије познајемо једино искуствујући његову личност.¹³⁷ Зато је, дакле, управо чињеница да је Бог личност, то што омогућава да наше богословље буде искуствено и молитвено.¹³⁸

3.3. Иманентна и икономијска Тројица

За Зизјуласа је питање о Богу Светој Тројици примарно у односу на питање о Богу уопште. Он сматра да, ако желимо да аутентично говоримо о Богу православног Предања, никада се не можемо задовољити просто „монотеизмом“, него морамо истаћи да је Бог Отаца – *Тројични* Бог: „Како се може говорити о једном Богу, а да се не говори о Светој Тројици – уколико се прихвата једнакост: један Бог јесте (једнако је) Отац?“¹³⁹

Митрополит констатује да се у савременој теологији много говори о светотројичној догми, и да су велики допринос обнављању ове теме дали нпр. Карл Барт и Карл Ранер, који су, према његовом мишљењу, на Западу и покренули ово питање. Конкретно, реч је о два значајна дела западне теологије која су у фокус теолошке јавности поново вратила тројични догмат који је дотад био прилично запостављен (*Црквена догматика* Карла Барта и *Света*

¹³⁵ Види: Ј. Зизјулас, *Догматске теме*, 234.

¹³⁶ Ј. Зизјулас, „Битије Бога и битије човека“, 65.

¹³⁷ То је разлог због којег Зизјулас инсистира на томе да божанске енергије нису никада безличне, него да нам се саопштавају искључиво преко лица Свете Тројице. Зато он спасење не види као учествовање у божанским енергијама, него као сједињење с божанском личношћу Христовом. Дакле, иако не негира божанске енергије, Зизјулас им, у односу на личност (Христову), даје другоразредни значај.

¹³⁸ Види: Ј. Зизјулас, „Битије Бога и битије човека“, 65.

¹³⁹ Ј. Зизјулас, *Догматске теме*, 159.

Тројица Карла Ранера)¹⁴⁰. Он мисли да је њихово актуелизовање тријадологије тим важније ако се узме у обзир да доба просвећености није ишло на руку говору о трансцендентности, него се од тада па надаље све покушавало објаснити терминима иманентног¹⁴¹. Због тога је велики изазов савременим теолозима био да покажу важност тројичног богословља, посебно из перспективе људског искуства. То је неминовно са собом доносило проблематику односа између категорија које су Ранер и Барт нарочито наглашавали у од њих прокламованом јединству иманентне и икономијске Тројице,¹⁴² тј. Тројице у теологији и икономији. Зизјулас сматра да је такав став о јединству иманентне и икономијске Тројице барем делимично узрокован хајдегеровским наслеђем код обојице (Барта и Ранера) и то у виду увођења појма времена у биће Божије¹⁴³. Како с правом примећује А. Папаниколау, Зизјуласов одговор је нарочито био битан зато што се Ранер приликом дефинисања принципа – „иманентна Тројица је икономијска и обратно“, позивао на источне Оце Цркве¹⁴⁴. Наиме, према Ранеру, Бог какав нам се јавља у својој икономији јесте исти онај Бог какав је и сам по себи (тј. без обзира на свет), премда наравно икономијска Тројица не исцрпљује у свему иманентну Тројицу. Другим речима, Тројица каква се јавља свету није ништа друго до Тројица каква јесте по себи (тј. и када света не би било), мада она својим јављањем у свету није објавила сву своју тајну.

Зизјулас надаље каже да је Бог историје, који нам се открива у Христу и Духу као тројичан, онај исти Бог који је и у свом сопственом превечном бићу такође тројичан. Другим речима, тројичност је *константа* Божијег бића, било да постоји

¹⁴⁰ Зизјуласов најважнији текст на ову тему је „Догмат о Богу Тројици данас“, *Логос* 4 (1992) 53–62. Поред Ранера и Барта, митрополит пергамски истиче важност и тројичне теологије Волфхарта Паненберга.

¹⁴¹ Ово је свакако тачно, мада ову констатацију треба допунити. Тројично учење је, према самом Ранеру, али и другим савременим западним теолозима, дошло у кризу на хришћанском западу већ у средњем веку. Тада је већ оно постало „додатак“ вери, јер није успевало да успостави везу између монотеизма и христологије. Ипак, врхунац ове тенденције је донео нови век, нарочито немачки идеализам. О томе види: Jürgen Moltmann, *The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*, Fortress Press, Minneapolis, 1993, 95–96.

¹⁴² Види: Ј. Зизјулас, „Догмат о Богу Тројици данас“, 56–57.

¹⁴³ Види: Јован Зизјулас, *Од маске до личности*, Србиње–Београд–Ваљево–Минхен, 1998, 28–29, нап. 32.

¹⁴⁴ Aristotle Papanikolaou, *Being with God*, 99.

само Бог, или да постоји и њиме створени свет коме се он открива. Коментаришући Ранерову мисао да је икономијска Тројица иманентна Тројица, и обратно, он тврди да је Ранер, строго говорећи, у праву само у првом случају.¹⁴⁵ Зизјулас је по овом питању, како запажа Папаниколау, „опрезан“¹⁴⁶. Наиме, по Зизјуласу, Ранер добро увиђа да је Света Тројица пројављена у икономији исто што и иманентна Тројица, али му се чини да би Ранер грешио уколико би ову једнакост у потпуности окренуо, пошто би на тај начин он у иманентну Тројицу уводио њој стране категорије (нпр. времена), као и догађаје који нису „иманентни“, него „икономијски“ (нпр. оваплоћење).¹⁴⁷ Укратко, „иако икономијска Тројица јесте иманентна Тројица, иманентна Тројица се не исцрпљује у икономијској Тројици“.¹⁴⁸ Када би се, рецимо, иманентна Тројица исцрпљивала у икономијској Тројици, онда би се и икономија оваплоћења Логоса Божијег преносила и у Божије вечно биће, чиме би и превечни Логос био „окован“ неком врстом постојања које има сталну потребу да буде унутар историјске реалности. А пошто ова реалност, између осталог, укључује и страдање, то би онда и оно било део Божије природе. Међутим, ако Бог почиње да „страда природом“¹⁴⁹, онда такав Бог човеку не може понудити никакву реалну наду на спасење. То је један од разлога због којих Зизјулас у више наврата подсећа на опасност која постоји од теологије вечитог страдања Бога коју је промовисао немачки теолог Јирген Молтман¹⁵⁰. Дакле, последице мешања икономије и теологије огледале би се и у христологији. Говорећи о теологији вечитог страдања Бога, Зизјулас каже:

„Морамо нагласити да овакво схватање није у складу са православним и светоотачким учењем, по коме је Бог нестрадалан, онако како је

¹⁴⁵ Ј. Зизјулас, *Од маске до личности*, 28-29.

¹⁴⁶ А. Рапаниколау, *Being with God*, 100.

¹⁴⁷ Зизјулас тврди да би с потпуним изједначењем иманентне и икономијске Тројице „Бог и свет постали нераскидиво јединство и Божија трансцендентност била доведена у питање“ („Догмат о Богу Тројици данас“, 57)

¹⁴⁸ Ј. Зизјулас, „Догмат о Богу Тројици данас“, 57.

¹⁴⁹ Ј. Зизјулас, „Догмат о Богу Тројици данас“, 57.

¹⁵⁰ Ј. Зизјулас, *Догматске теме*, 337. Молтман то заступа у својој књизи *The Crucified God*, Minneapolis, 1993.

нестрадалан и у свом вечном бићу; другим речима, он је слободан од сваке ограничености коју створени свет поседује, јер [управо] то значи бити *нестворен*.¹⁵¹

Зато теологија мора бити свесна јасног разликовања говора о Богу који се заснива на икономији, од оног који се заснива на Божијем иманентном или вечном постојању.¹⁵²

Оваквим читањем Ранера Зизјулас жели да повуче радикалнију разлику између Бога и света, тј. Божијег постојања и његовог откривења. Уколико ова разлика не би била радикална, Бог и свет би постали једно нераскидиво јединство, чиме би се Божија трансцендентност аутоматски довела у питање. Ако се, међутим, ова разлика стално има у виду, Божија трансцендентност се очувава, а пут ка њој нам показује апофатичка теологија. Тек захваљујући њој ми можемо тврдити да, иако смо икономијску Тројицу препознали као иманентну Тројицу, категорије икономијске Тројице морамо напустити да бисмо се приближили иманентној Тројици. Према Зизјуласу, јелинска и западна философија ово нису биле у стању да учине. Зато је то морала да учини теологија.

Управо то је, по Зизјуласу, био разлог због чега су Оци Цркве изнедрили учење о „стварању ни из чега“, којим су инсистирали да Бог постоји и пре света и без обзира на свет. Тиме су они себи створили простор да о Богу говоре без икаквог (било имплицитног, било експлицитног) указивања на свет. Ако Бог јесте Тројица, онда он то мора бити и ван икономије. Међутим, иако Бога не можемо спознати као Тројицу осим кроз његову икономију, то, по Зизјуласу, још увек не значи да тријадолошку догму морамо градити искључиво категоријама икономије. Напротив, то би било потпуно погрешно.

Дакле, Зизјулас инсистира на томе да је Бог Тројица по себи, а не само да се тако показује у свом учествовању у свету. Но, ако је то тако (тј. ако је Бог

¹⁵¹ *Догматске теме*, 337.

¹⁵² Ова два начина говорења о Светој Тројици Зизјулас препознаје и у два славословља која тумачи Св. Василије Велики. „Слава Оцу кроз Сина у Духу Светоме“ би се, по његовом тумачењу, заснивало на икономији, а „Слава Оцу са Сином и са Духом Светим“ би указивало на некономијског, односно иманентног Бога (*Догматске теме*, 169).

Тројица а не Јединица), просто се намеће питање: због чега је онда хришћанство *монотеистичка* религија? Према Зизјуласу, историја нам на ово питање пружа само два одговора. Традиција јелинских Отаца тврди да је Бог један захваљујући Богу Оцу, док августиновска (тј. латинска) традиција тврди да је Бог један захваљујући једној суштини (*substantia*) у којој подједнако учествују све три божанске личности. Зизјулас даје предност првој традицији.¹⁵³

Проблем августиновске традиције, коју по Зизјуласу следи целокупни Запад, он види у томе што она не гарантује онтолошки примат Тројице у Богу. Ако је један Бог, у ствари, пре свега једна божанска *суштина* у којој учествују све три личности, онда Тројица с онтолошке тачке гледишта мора бити *секундарна* (тј. на неки начин *изведена* из ове суштине). Други, егзистенцијални, проблем с којим се среће ова иста традиција јесте у томе што биће своје постојање у том случају не дугује више личности (каква је Бог Отац), него једном безличном чиниоцу (какав је суштина – οὐσία). Зато је за Зизјуласа од највише важности пре свега проучити шта је то личност, и такође не дати примат суштини над личношћу. Готово у свим својим радовима Зизјулас ће се трудити да објасни значај давања онтолошког првенства личности над суштином.¹⁵⁴

Питања да ли постоји узрочност у Божијем бићу као ванвремени догађај, као и да ли Бог постоји зато што просто постоји или постоји зато што мора да постоји, можда некемо могу да се учине академским, каже Зизјулас, али она то нису, јер утичу на наш начин посматрања постојања уопште. Када би Бог био

¹⁵³ Јован Зизјулас, *Догматске теме*, 216 и даље. Будући да у овом раду трагам за темељним принципима Зизјуласове теологије, ја се нећу упуштати у историјска истраживања која треба да одговоре на питање да ли је Зизјуласово интерпретирање, на пример, Августина или Кападокијских Отаца одрживо или не.

¹⁵⁴ Питање првенства личности над суштином јесте једно од оних око којег се водило највише критичких расправа по питању теологије митрополита пергамског. Најпре се појавио критички приказ усмерен више према Х. Јанарасу, али и према Ј. Зизјуласу у: Νικόλαος Λουδοβίκος, *Η κλειστή πνευματικότητα και τονόημά του εαυτού. Ο μυστικισμός της ισχύος και η αλήθεια φύσεως και προσώπου*, Αθήνα, 1999, 272–274. Потом текст Nicholas Loudovikos, „Person instead of Grace and dictated Otherness: John Zizioulas Final Theological Position”, *Heythrop Journal*, LI (2011) 684–699. Одговор Лудовикосу пружао је А. Торанс (Alexis Torrance, „Personhood and Patristics in Orthodox Theology: Reassessing the debate”, *Heythrop Journal*, LI, 2011, 700–709), а одговор Турческуу дао је А. Папаниколау (Aristotel Papanikolaou, „Is John Zizioulas an Existentialist in Disguise? Response to Lucian Turcescu”, *Modern Theology* XX/4 [October, 2004], 601–607).

једно *нужно биће*,¹⁵⁵ *биће по себи*,¹⁵⁶ биће условљено потребом своје суштине, онда би сва егзистенција била везана *нужношћу*. Зизјуласов став да „уколико Божије биће није узроковано личношћу, онда оно није слободно биће“¹⁵⁷ за Камина значи да „постоји директна веза између узрочности и слободе“.¹⁵⁸ Последице оваквог става су, као што ћемо видети, важне и за антропологију, тако да Зизјулас закључује да „догматика није само академска дисциплина, и не тиче се само нашег интелекта, односно не припада само онима који се баве богословљем.“¹⁵⁹

С друге стране, ако би Божије постојање било узроковано слободном личношћу, онда би све било плод слободе, односно љубави, а Божија суштина не би могла функционисати независно од божанских личности. Мекол с правом примећује: „По његовом мишљењу, божанска суштина управо *јестезаједница* свете љубави *раздељиване* између Оца и Сина и Светога Духа.“¹⁶⁰ Тежња човека ка истинској слободи за Зизјуласа је повезана с потребом да се правилно разуме хришћански Бог Тројица који је, како он каже, једини заиста смислени Бог.¹⁶¹

У вези са овим данас су, по Зизјуласу, актуелна два питања. Прво, до које мереданашња западна теологија прихвата идеју примата суштине у Божијем

¹⁵⁵ Изразкојикористи Е. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, I, 1932, нарочито 45–66.

¹⁵⁶ Израз који користи Р. Tillich, *Systematic theology* I, Chicago University Press, 1968, нарочито глава X, 261 и даље.

¹⁵⁷ John Zizioulas, „The Teaching of the 2nd Ecumenical Council on the Holy Spirit in Historical and Ecumenical Perspective”, in: R. P. Jose Saraiva Martins, ed., *Credo in Spiritum Sanctum. Pisteuo eis to Pneuma to 'Agion. Atti Del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia in Occasione del 1600 Anniversario del I Concilio di Costantinopoli e del 1550 Anniversario del Concilio di Efeso*. Roma, 22–26 Marzo 1982 (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1982), p. 37.

¹⁵⁸ Paul Cumin, „Looking for Personal Space in the Theology of John Zizioulas”, *International Journal of Systematic Theology* VIII/4 (October, 2006), 356–370, 358: „За Зизјуласа је Отац [а он је та личност која узрокује биће Бога] прво одређен својом слободом од нужности, а тек после тога својом заједницом са Сином и Духом.“

¹⁵⁹ Ј. Зизјулас, *Догматске теме*, 234.

¹⁶⁰ Tom McCall, „Divine Love and divine Aseity in the Theology of John Zizioulas”, *Scottish Journal of Theology*, 61 (2008), 191–205, 194. Он додаје дакоментаришући Јовановутврђу ‘Богјељубав’ (1Јн 4, 16) Зизјуластврдида „љубавније еманација или ‘својство’ Божијесуштине... већ конституише његову суштину, тј. она јесте то чини да Бог буде оно што јесте – један Бог“; „Personhood and Being”, 46. И даље на истом месту: „Тако љубав престаје да буде карактеришуће [условљавајуће] својство бића и постаје највиши онтолошки предикат. Љубав као божански начин постојања ‘ипостазира’ Бога, [тј.] конституише његово биће.“

¹⁶¹ Види: Ј. Зизјулас, „О бићу личности – ка онтологији персоналности“, 56–57.

бићу? Друго, до које мере смо сви ми спремни да прихватимо примат личности, пре свега у Богу? Што се првог питања тиче, Зизјулас држи да првенство суштине данас, за разлику од протеклих векова, није нешто што представља проблем, будући да савремени западни теолози на њему не инсистирају као што су то чинили њихови претходници. Што се другог питања тиче, Зизјулас предлаже да би требало почети с покушајем да схватимо шта за све људе и за све области људског знања значи личност у светлости тројичног богословља и да тиме покажемо због чега су теолошки одговори важни у свим доменима нашег живота.

3.4. Лично Божије постојање у односу на лично људско постојање

Желећи да истражи везу између Божијег и људског постојања, Зизјулас прво, позивајући се на апостола Павла, констатује да једино Божијем постојању припадају својства попут нетрулежности и бесмртности (Тим 6, 16)¹⁶². Људско постојање је, с друге стране, такво да човек притиснут, на пример, социјалним неправдама и животним недаћама показује чежњу ка бесмртности и нетрулежности (коју сам по себи не може досегнути). Ипак, сотириологија, као одговор на потребу за спасењем, није утемељена само у реакцији на социјалне или друге репресије које се врше над човековом личношћу. Зизјулас онај крајњи корен људске тежње за спасењем не види у недаћама те врсте, него у нади коју човек полаже у љубав Божију према његовом свету. Трагање за бесмртношћу, „која приличи начину Божијег постојања“, ¹⁶³ оно је о чему нам говори светоотачко предање, називајући га путем обожења.

Како тачно примећује П. Камин, за Зизјуласа суштинско антрополошки проблем представља борба између неминовности и слободе, јер код Зизјуласа је реч о „борби између нужности и слободе коју води Отац као *узрок*, и борбе између целине и посебности коју води Отац као божански *принцип*.“¹⁶⁴ Зизјулас објашњава:

¹⁶² Ј. Зизјулас, „Битије Бога и битије човека“, 66.

¹⁶³ Ј. Зизјулас, „Битије Бога и битије човека“, 66.

¹⁶⁴ Р. Cumin, „Looking for Personal Space“, 361.

„постоји такође нада за творевину која по дефиницији *јестесуочена* са првенством суштине ‘датих стварности’ да буде ослобођена од тих ‘датости’, да задобије божански начин постојања, оно што јелински оци зову *обожење*.“¹⁶⁵

Оно што је добро, међутим, по Зизјуласу је то што „Божији начин постојања није ексклузивна ствар“.¹⁶⁶ Ипак, треба имати у виду да „обожење“ није само пуко разлагање дијалектичких затегнутости, с једне стране између датости и нужности, а природе и тварности с друге; оно је њихово безусловно и потпуно сједињење у слободној заједници Божијег сопственог бића¹⁶⁷.

Према Зизјуласу, ова човекова потреба за обожењем је императивна, али она може бити остварена само личним приступом у тражењу пута обожења. Наиме, уколико би човек покушај надилажења смрти (тј. своје обожење) заснивао на својој природи, онда не би било могуће да се превазиђе баријера између његове створене и Божије нестворене природе. Штавише, на трагу Отаца Цркве Зизјулас инсистира да природа или суштина Божија (тј. оно *што* Бог јесте) човеку заувек „остаје не само непозната него и *непричасна*.“¹⁶⁸ П. Камин добро резимира Зизјуласов став када пише:

„Ако је *обожење* процес којим постајемо аутентичне личности, а Отац јесте *права* аутентична личност, оно што почиње да искрсава јесте сумњиво апсорбујућа веза између Зизјуласовог учења о Богу и његовог учења о творевини. Када је слободаједном лоцирана у конкретну личност Оца, а нужност као одређујућа одлика творевине, свако тумачење спасења у смислу ослобађања од нужности изгледа да сугерише, ако тако могу да кажем, да је човек кренуо са кратког пристаништа у дугу шетњу по великом мору бића.“¹⁶⁹

¹⁶⁵ Ј. Зизјулас, „Догмат о Богу Тројици данас“, 58.

¹⁶⁶ Р. Cumin, „Looking for Personal Space“, 363.

¹⁶⁷ Р. Cumin, „Looking for Personal Space“, 364.

¹⁶⁸ Ј. Зизјулас, „Битије Бога и битије човека“, 66.

¹⁶⁹ Р. Cumin, „Looking for Personal Space“, 364.

То, међутим, наизглед парадоксално, не онемогућава обожење схваћено као сједињење Бога и човека. Следећи источне Оце, Зизјулас разматра решење које се ослања на Божије енергије које су, за разлику од Божије природе, човеку познате и причасне будући да Бог њима дела за живот и спасење света. Међутим, наглашава он, и са теологијом енергија мора се поступати пажљиво. Уколико би теологија божанских енергија пренебрегавала позивање на божанске личности¹⁷⁰, онда ни овај пут не би могао довести до жељеног циља, пошто би се тада превиђало да се божанске нестворене енергије свету не дају директно од стране божанске суштине, него искључиво преко личности Свете Тројице. Према Зизјуласу, Св. Григорије Палама тврди да свет нити је створен, нити се одржава, нити се спасава енергијама које некако директно истичу или исијавају из божанске суштине.¹⁷¹ Дакле, колико год је тачно да су енергије – енергије божанске суштине, толико исто је тачно да је божанска суштина суштина божанских личности, те да ове енергије (творачке, одржавалачке, спаситељне) свету могу бити посредоване само преко личности.

Према Зизјуласу, и Паламино и Кападокијских Отаца разликовање суштине и енергија имало је исти смисао, а то је да се покаже да суштина Божија није ни познатљива ни причасна. Ово је значајно зато што се таквим приступом обезбеђује трансценденција Бога, и истовремено допушта заједница између Бога и света. Ову заједницу пак не омогућава ни божанска ни људска *природа*, него *личност* Исуса Христа која у себи садржи и једну и другу. Чињеница да се и откривење и спасење остварују „у личности Исуса Христа“¹⁷² показује да је појам личности у сотириологији и неизбежан и темељан. Да је откривење Божије лично, значи како то да оно потиче од личности, тако и то да је упућено личности.¹⁷³ Зизјулас закључује да не постоји ништа више и ништа иза (тј. с оне стране) личности Тројице са чиме би људи општили, будући да се божанске енергије

¹⁷⁰ Према Зизјуласу, управо то је случај са Владимиром Лоским који, по њему, инсистира на оностраности а тиме и на апофатизму божанских личности.

¹⁷¹ Ово би био пагански став налик нпр. на оне који се ослањају на Плотина.

¹⁷² „Јер Бог који рече да из таме засија свјетлост, он засија у срцима нашим ради просвјетљења знања славе Божије у лицу Исуса Христа“ (2 Кор 4, 6).

¹⁷³ Зизјулас подсећа да је Јован Романидис ово с правом нагласио.

људима дају искључиво у божанским личностима, а крајња сврха тог давања је стварање личног односа између личности Тројице са људским личностима. Наравно, питање успостављања личног односа – као и личног односа између Тројице и сваког човека – није проста ствар теолошке рефлексije, него пре свега хришћанског живота.

„Теолози пастири, попут Св. Игњатија Антиохијског, и изнад свега Св. Иринеја, а касније и Св. Атанасија, приступили су бићу Божијем кроз искуство црквене заједнице, *црквеног бића*. Ово искуство је открило нешто веома важно: биће Божије може се спознати само кроз личне односе и личну љубав. Бићеозначава живот, а живот означава заједницу.“¹⁷⁴

Мелисарис ово умесно коментарише када каже да „за Зизјуласа теологија уобличена на основу *пастирског* искуства није произвољна или просто конвенционална, пошто долази и из срца *црквеног* искуства.“¹⁷⁵

Ако је све ово тако, потребно је објаснити како се постиже поменута веза божанских и људских личности. Карику између божанских и људских личности светотачко предање је, према Зизјуласу, видело у садржају библијског израза „по слици и подобију“ (*κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν* – Пост 1, 26) Бога. Не упуштајући се у то шта би све овај израз могао тачно да значи, Зизјулас нас подсећа да су Свети Оци изразу „по слици“ придавали својства или особине које припадају искључиво Богу, а не творевини. Такође, та својства нису била својства Божије суштине или његових енергија, него својства која доликују личности (као што је нпр. слобода). И природно је, сматра он, да услов *личне* заједнице створеног и нествореног буде тај да са обе стране морају постојати својства личности.

„То је оно што нас људе чини *иконама Божијим*. Кад кажемо да је човек *по икони* Божијој, онда аналогije између Бога и човека морамо потражити

¹⁷⁴ John Zizioulas, *Being as Communion*, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 1985, Introduction, 16.

¹⁷⁵ Athanasios G. Melissaris, „The Challenge of Patristic Ontology”, 472.

у тројичним односима. Догмат о Светој Тројици има толико велику важност управо зато што расветљава сâмо човеково биће.¹⁷⁶

Дакле, према митрополиту пергамском, постоје два поља или две онтолошке категорије на којима је могуће разумети однос Бога и човека. То су а) личност, као *начин постојања* заједнички Богу и човеку створеном по икони Божијој, као и б) енергије којима Бог заједничари са човеком. Ова спона између плана теологије и антропологије у појму личности чини срж Зизјуласовог теолошког напора да осветли човеково постојање категоријама тројичног Бога јер једино на тај начин човеку постаје јасан смисао и назначење његовог постојања и једино тако теологија задобија истинску егзистенцијалну релевантност.

3.5. Изградња онтологије личности

Као што смо већ нагласили, „онтологија“ за Зизјуласа није теоријска рефлексија. Јесте да је митрополит пергамски, заједно са Х. Јанарасом, развио „онтологију личности“ у једном дијалошком контексту који Калаидзидис назива

“можда најоригиналнијом синтезом идеја у савременој православној теологији. Оне [Зизјуласова и Јанарасова теологија] представљају покушај започињања једног иновативног, плодног дијалога између грчке патристичке мисли (нарочито последица патристичке мисли на онтолошки проблем) и савремених западних философија (нарочито феноменологије и философије егзистенције) кроз који би личност (као нешто што се јасноразликује и од индивидуе и од колектива) постала категорија по себи, иосновни онтолошки и теолошки појам.”¹⁷⁷

Наравно, овај дијалог са савременом философијом не значи да је митрополит пергамски просто преузео њена или било која друга одређења онтологије, личности и осталих темељних појмова. Прихватајући класичну (аристотеловску)

¹⁷⁶ Ј. Зизјулас, *Догматске теме*, 215.

¹⁷⁷ Pantelis Kalaitzidis, „Challenges of Renewal and Reformation Facing the Orthodox Church”, *The Ecumenical Review*, 61 (2009) 157.

одредбу онтологије као области философије која се бави „бићем као бићем“¹⁷⁸, Зизјулас жели да истражи могућност постојања једне онтологије личности. Полазећи од констатације да је наше мишљење најчешће неонтолошко, он запажа да ми обично кажемо да неко *поседује* личност¹⁷⁹. Овакво гледање на ствари, по његовом мишљењу, унапред искључује онтологију личности, зато што када тако говоримо ми претпостављамо да личност није *биће* (дакле, оно „нешто“ што постоји), него *особина* или *квалитет* придодат том (постојећем) бићу. За разлику од таквог схватања он ће неуморно инсистирати на томе да „личност није више само додатак бићу ... она сама је ипостас бића.“¹⁸⁰

Дакле, ми обично претпостављамо (према Зизјулсу – погрешно) да нешто прво постоји, а тек потом му се придаје особина личности. Сам овакав став представља једну од почетних погрешки класичне (у његовом речнику то значи јелинске и западноевропске) онтологије, изричит је Зизјулас, јер претпоставља *накнадност* личности у односу на биће, тј. Њену *секундарност* и *изведеност*. Он је, насупрот томе, заинтересован да испита могућност да ли се на личност може гледати не као на додатак бићу, него као на биће сâмо. Резултат његовог истраживања показује да је то не само могуће, него и неопходно уколико хришћанска теологија жели да изгради њој одговарајућу онтологију, а не да користи оне већ постојеће које увек изневеравају смисао њене изворне поруке.

¹⁷⁸ Јован Зизјулас, „О бићу личности – ка онтологији персоналности“, 51. Појам „онтологије“ иначе код Зизјуласа има неколико значења. Он га најчешће употребљава у смислу „хришћанске онтологије“, тј. једног специфично хришћанског схватања постојања које у средишту има појам личности. У различитим контекстима он говори и о „јелинској“ и „класичној“ онтологији. Тада у виду има јелинске мислиоце и савремену философију. Од савремених мислилаца очигледна је Зизјуласова блискост са Мартином Бубером (коју је и сам истакао у једном разговору са А. Папаниколауом – А. Papanikolaou, „IsJohnZizioulasanExistentialistinDisguise? ResponsetoLucianTurcescu“, *ModernTheology* 20 no. 4, 2004, 587–593) и посебно са Левинасом („Са Левинасом долазимо ближе патристичком схватању појма другог него са било којим поменутиим философом“, *Заједница и другост*, 49). Уједначен приказ појма онтологије код Зизјуласа имамо код Мерилин Лоренс, „Тео-онтологија: забиљешке о Зизјуласовом бављењу Хајдегером“, *Видослов*, 14 (2007) 101–111.

¹⁷⁹ Ј. Зизјулас, „О бићу личности – ка онтологији персоналности“, 51.

¹⁸⁰ Ј. Zizioulas, „Personhood and Being“, 39. Tom McCall(“Holy love and divine aseity in the theology of John Zizioulas”, *Scottish Journal of Theology* 61/2, 2008, 191–205, 198) то овако коментарише: „Слобода Божија, или прецизније слобода Оца, метафизички је апсолутна. Слобода Очево личности значи да Бог бира своју сопствену *егзистенцију*.“

Онтолошка мисао древних Јелина колико год од философа до философа била различита ипак има, по Зизјуласу, једну заједничку црту: у њој оно појединачно и конкретно није онтолошки апсолутно. Тако нпр. (и то је опште место целокупне јелинске мисли) све појединачно што постоји једно време траје а онда умире и нестаје, те је према томе његово биће пролазно а не апсолутно. Ако је у класичној јелинској мисли нешто било трајно и постојано, онда је то била општост (а не појединачност). Тако нпр. Платон и Аристотел као људи појединци једно време трају а потом умиру и нестају, али човек као врста остаје, тј. врста (као општост) не ишчезава њиховом смрћу. Или, појединачни троуглови (нацртани на дасци или троугласти предмети направљени нпр. од дрвета, тканине или чак и камена) једно време – дуже или краће – постоје, а онда пропадају и ишчезавају, али троугао као такав, троугао уопште (Платон би рекао: *идеја* троугла) нити настаје нити нестаје, него је непроменљив и вечан. Тако се развила и велика тема јелинске философије – однос између настајања и нестајања у коме су појединачна бића посматрана као промењива и самим тим онтолошки нестабилна. То је била значајна тема и Платонове философије у којој је проблем настанка и нестанка овоземаљских бића он покушавао да реши учењем о идејама. Према том учењу (популарно названом *теорија идеја*) оно што трајно постоји су универзалне форме (или облици или идеје или парадигме) у којима свако појединачно биће партиципира (μετέχει, μετοχή) уколико уопште постоји. Дакле, саме ствари (појединачна бића – жива и нежива) настају и нестају, а њихова заједничка форма (идеја) опстаје.¹⁸¹ Према Зизјуласовом тумачењу, оваква онтологија древних Јелина (којој је Платоново учење о идејама само пример) учинила је персоналну онтологију немогућом. Зато је задатак хришћанске онтологије да покаже да је она ипак могућа.

Према Зизјуласовом тумачењу јелинска онтологија третира човека као и сваку другу појединачну ствар. Као што свака друга ствар настаје, једно време постоји и потом нестаје, тако исто и свако појединачно људско биће.¹⁸² Иако је

¹⁸¹ Да би поткрепио своју тезу, Зизјулас се позива на Платонове речи у *Законима* 903 c–d: „Теби је, притом, непознато да све то настаје да би живот целине трајао у срећи, као и то да целина није настала ради тебе, него да си ти настао ради ње.“

¹⁸² Чак ни бесмртност душе, према Зизјуласу, не осигурава вечити опстанак конкретног човека, будући да душа може бити реинкарнирана у другим људским бићима, па чак и у животињама

својим категоријалним апаратом назначила онтолошка питања идентитета човека, ни Аристотелова философија, по Зизјуласу, није успела да изгради личносну онтологију. Она, додуше, јесте успела да пронађе категорије за моје „ја“ као и за „оно опште“ мени и другима, али је, према њој, опстанак био загарантован само „врсти“, а „лично“ постојање је и даље било условљено „партиципирањем“ у „бићу као таквом“¹⁸³. Хришћанска онтологија персоналности, с друге стране, настаје из тежње да се потврди метафизичност оног *појединачног* и *конкретног*:

„то је тежња да се појединачно уздигне до нивоа примарности и самобитности која трансцендира променљиви свет пролазних појединачности; да се постојаност прида ‘мноштву’ као што је била придавана ‘једном’, тј. апсолутном, јединственом и незаменљивом.“¹⁸⁴

То што јелинско мишљење није било способно да створи персоналну онтологију Зизјулас не приписује слабости јелинске философије *као философије*, него томе што је ова философија полазила од света а не од Бога. Да би се оном конкретном дало онтолошко утемељење и да би оно било сматрано онтолошки примарним, сматра Зизјулас, не сме се кренути од света и бића унутар света. За Јелине пак свако биће је било условљено неким другим бићем, али свет као целина бића није био условљен ничим другим. Он је сматран онтолошки неусловљеним и управо зато вечним.¹⁸⁵ И баш та његова целовитост му је давала онтолошку стабилност и непромењивост упркос промењивост и појединачних бића унутар њега. Укратко, за Јелине: бића *бивају* (настају, трају и нестају) а свет *јесте* (постоји вечно). У Зизјуласовој теологији онтолошка проблематика древне јелинске мисли узета је у обзир приликом описивања отачке онтологије личности, али на такав начин да он у поређењу са хришћанском мисли уочава битне разлике. Према Петерсону:

(Тимеј 41d–42e; ФедонV; Државник 618А). Види: Ј.Зизјулас, „О бићу личности – ка онтологији персоналности“, 53.

¹⁸³ Ј. Зизјулас, „О бићу личности – ка онтологији персоналности“, 53.

¹⁸⁴ „О бићу личности – ка онтологији персоналности“, 52.

¹⁸⁵ „О бићу личности – ка онтологији персоналности“, 53.

„Он примећује да се целокупна древна јелинска мисао, од пресократика до неоплатониста, слаже у једној ствари: ‘посебност није онтолошки апсолут; мноштво је увек онтолошки изведено, а не оно које узрокује’. Уместо овог приступа, рана хришћанска теологија личности креће у другом правцу почињући са Библијом као извором. Јер у Библији, као што тврди Зизјулас, неко – једно посебно биће – узрокује ‘биће’ ‘на радикалан начин’¹⁸⁶.

Из овога је јасно да онтолошки примат не припада безличности него личном Богу, прецизније једној конкретној личности (личности Оца). Дакле, на супрот јелинском, тврди Зизјулас, библијско мишљење даје потпуно другачију слику. По њему, не само свако појединачно биће унутар света, него и свет као целина условљен је, и то на радикалан начин (и у томе је радикални *novum* хришћанства). Онај који условљава, тј. Узрокује биће света у Библији је описан као *ὁὄν* (Изл 3, 14), што Зизјулас тумачи као начин да се каже да „Онај Који Јесте“ не може да буде описан ни на један од уобичајених онтолошких начина.¹⁸⁷ Узрочник света није, дакле, једно од бића (*τὸὄν*, *τὰὄντα*) која сачињавају тај свет, свет као целину – Он сам јесте Онај који слободно даје свету постојање, те тиме утемељује једну радикално другачију онтологију.

Како каже Зизјулас, ова персонална онтологија се родила из покушаја Отаца Цркве (јер управо су они били ти који су оне библијске назнаке развили у учење о стварању света) да овај библијски принцип (персоналне условљености целокупног бића) примене на онтологију као такву.

Зизјулас ово илуструје двама примерима. Први се тиче човековог бића и састоји се у одговору на питање шта је то што условљава да конкретан човјек *јесте*. И док јелинска философија осцилира између одговора да људска бића јесу јер партиципирају у идеји „човека“ (*οὐσίαιὐπερκεκμενῆν* – платонизам) и одговора да она јесу јер партиципирају у људској „природи“ (*οὐσίαιὐτοκεκμενῆν* – аристотелизам), библијско–светоотачко мишљење заговара трећу опцију:

¹⁸⁶ Paul Silas Peterson, „The unquantifiable value of *imago Trinitatis*: Theological anthropology and the bioethical discourse on human dignity”, *Human Reproduction and genetic ethics*, vol. 14, no. 2 (2008), 27–38, 33–34.

¹⁸⁷ На пример, као *τὸὄν*, (безлично) биће.

конкретно људско биће јесте зато што је возглављено Адамом. Адам је, дакле, ту схваћен као „колективна“ личност, а то је имало нарочит значај за Христологију, јер је и Христос, као Други Адам, такође у Цркви схваћен као „колективна личност“. Развијајући ову тезу Зизјулас наставља: „људска бића воде порекло не од неке ‘опште [заједничке] суштине’“, а Петерсон коментарише да ово значи – не од заједничке суштине, „већ од других личности, наиме од Адама и Еве. И заиста, родитељи човечанства нису били сами по себи изведени из неког идеала или суштине, већ пре из три личности Свете Тројице – били су створени по лику и облику Божијем (Пост 1, 26).“¹⁸⁸

Тако „колективна личност“, када се овај термин примењује на праоце Адама и Еву не означава прост репродуктивни колективизам (они нису колективни „отац“ и „мајка“) него пре свега под тим подразумевамо тројичну структуру људске личности, њено тројично утемељење. Као што је Швобел приметио: „за хришћане, *imago Dei* значи *imago Trinitatis*.“¹⁸⁹ Људска личност постоји као одраз живота унутар Свете Тројице.

Дакле, решење овог питања Зизјулас, на трагу отачке мисли, види у томе да се „онтологија држи становишта да утврђена референтна тачка, темељ бића што даје сигурност и истину, јесте конкретна личност, а не општа идеја или природа.“¹⁹⁰ Ово становиште Зизјулас не оклева да назове „револуционарним“, и то унутар целокупне историје људске мисли.

Други пример се тиче бића Бога, а отачко учење о томе за Зизјуласа је пре свега учење Кападокијских Отаца.¹⁹¹ Наиме, по њему су они били први који су поставили питање шта је то што условљава да божанско биће јесте? Позивајући се на преписку између Св. Василија и Аполинарија, Зизјулас (као уосталом и Св. Василије) прихвата Аполинаријев одговор по коме као што нема потребе у случају човековог бића претпоставити ни „надлежећу суштину“ (платонизам), ни

¹⁸⁸ P. S. Peterson, „The unquantifiable value of *imago Trinitatis*“, 34.

¹⁸⁹ Christoph Schwöbel, „In the image of the Triune God“, *International Journal of Systematic Theology*, vol. 5 (Mart 2003) 22–32, 34.

¹⁹⁰ J. Зизјулас, „О бићу личности – ка онтологији персоналности“, 54.

¹⁹¹ J. Зизјулас, „О бићу личности – ка онтологији персоналности“, 54.

„подлежећу суштину“ (аристотелизам), већ Адамову личност која је ἀρχὴ ἰπλόθεσις како појединачног човека тако и људске суштине или природе– тако је и у случају Божијег бића. И ту је, исто тако, непотребно претпостављати било „подлежећу“ било „надлежећу“ божанску суштину, јер је и у случају Божијег бића ἀρχὴ и ἰπλόθεσις такође личност, овога пута Бог Отац (Θεὸς ὁ Πατήρ). Дакле, Божије биће (Света Тројица) није условљено божанском суштином, већ конкретним бићем личности Бога Оца. Самим тим што је биће Божије „условљено“ личношћу Оца која је потпуно слободна, то значи да она није условљена ничим.

Зизјулас сада тврди да за разлику од божанских личности од којих свака појединачно садржи целокупну божанску природу или суштину, са људским личностима није тако¹⁹². Док је свака божанска личност носилац *тоталитета* божанске природе, свака људска личност је носилац само једног *дела* људске природе. Тако, на пример, када би Адам био примарни узрочник људског бића не тиме што је он људска природа, него тиме што је конкретно бивствујући, онда би он морао бити у *непрестаном саодношењу* са осталим људским бићима којима би давао постојање тиме што у себи носи *тоталитет* људске природе, а не само један њен део. Међутим, конкретна људска бића (укључујући и Адама) могу само *делимично* представљати људску природу, што је очигледно у феномену смрти (наиме, смрт једног човека не повлачи за собом смрт свих осталих). То је разлог што се персонална онтологија не може засновати на људској личности узетој по себи.

За разлику од човека у Богу је личност Оца у постојаном и нераскидивом саодношењу са Сином и Духом. Ту су конкретна бића Свете Тројице носиоци тоталитета Божије природе. Из тога Зизјулас изводи закључак да ово увођење *саодношења* у саму суштину, чиме се биће чини са-односећим (ко-релационим), дозвољава да оно конкретно уградимо у онтологију. Другим речима, да би оно конкретно било уједно и постојано није довољно да оно буде само индивидуално (као Аристотелово τόδε τι – „ово овде“), него мора бити учињено и учесником са-одношења, мора се односити-према. Ово доводи до појављивања заједнице

¹⁹² Ј. Зизјулас, „О бићу личности – ка онтологији персоналности“, 55.

онтолошки непоновљивих и незаменљивих учесника, будући да њихово биће зависи од нераскидивости њиховог саодношења, а она су код сваког од њих јединствена.

Зато ону улогу која је у класичној онтологији била приписивана *суштини* (тј. да од ње зависи *шта* је нешто), Зизјулас сада приписује *љубави* која твори апсолутне и непоновљиве идентитете (тако да сада од односа љубави једног бића према другом зависи шта је то биће). Овде *онтологија суштине бива замењена онтологијом љубави*.¹⁹³ Зизјулас посебну заслугу за ову замену одаје Кападокијским Оцима. Према њему, већ је Св. Атанасије Велики појму суштине придао релациони и динамички карактер, али – како каже Том Мекол:

„Зизјулас је ипак забринут да Атанасије не иде довољно далеко, јер ‘*homoousion* претпоставља *ousia* као темељну онтолошку категорију’.¹⁹⁴ Тако, према његовом поимању, Кападокијци су они који су нас коначно довели до Очевог првенства. Иако су они само проширили релациони појам суштине који су нашли код Атанасија (а нису га сасвим изменили), они су ти – пре него Атанасије – који су нам дали ‘онтологију личности’ адекватно утемељену у *личности* Оца.”¹⁹⁵

Дакле, замена онтологије суштине онтологијом личности већ се догодила у теологији Отаца 4. века, па је Зизјуласов напор пре у актуелизовању једне онтологије личности него у њеном „увођењу“.

По Зизјуласу истинске претпоставке заснивања онтологије личности постоје *једино* у Божијем бићу. Човек као тварно биће своју тежњу за вечним личним постојањем може испунити једино посредством Христа, који ће посредовати између човековог пролазног и Божијег непролазног постојања. Свој персонални идентитет и постојаност свог конкретног персоналног бића човек може постићи искључиво утемељујући своје биће у (од вечности постојећем)

¹⁹³ J. Зизјулас, „О бићу личности – ка онтологији персоналности“, 55.

¹⁹⁴ J. Zizioulas, „Truth and Communion“, 89, навод 67.

¹⁹⁵ T. McCall, „Divine Love and divine aseity“, 197–198.

односу Отац–Син. Ако човека његово биолошко рођење чини онтолошки зависним од природе, то значи да је неопходно „ново рођење“ (а то је израз којим је Црква одувек означавала крштење) којим ће он задобити лични идентитет који не зависи од природних квалитета, већ од даривања начина постојања истоветног оном какав се пројављује у (вечном) односу Отац–Син¹⁹⁶. Овим човеков идентитет није више утемељен у односима везаним за (створену и непостојану) природу, него „у нетварном саодношењу Отац–Син“¹⁹⁷. Наравно, додаје Зизјулас, истинско биће своје личности човек ће (у потпуности) искусити тек када смрт буде коначно побеђена.

Надаље, један од основних онтолошких проблема наше тварне егзистенције Зизјулас види у томе што се питање „ко“ је неко, никада не може одвојити од питања „шта“ је тај неко. Јер питање „шта“ тиче се његових особина или квалитета (биолошких, моралних, друштвених и сл.) од којих сваки може да важи за више него једно биће и у том смислу су они *општи* (нпр. висок 185цм може важити *и* за Петра *и* за Павла *и* за Јована, доброћудан може важити *и* за Луку *и* за Марка, итд., итд.). Међутим питање „ко“ тиче се његове непоновљиве ипостаси која је *само једна* и не може бити општа (Св. апостол Петар је само он и никада не може бити неко други, Св. Григорије Богослов је само он и никада не може бити неко други, итд., итд.). Поменути квалитети (висок, доброћудан, итд.), који су по себи општи, и зато могу припадати разним особама, постају персонални управо тиме што припадају једној одређеној особи: тада су они *њени* квалитети или *њене* особине. Али, апсолутна непоновљивост онога „ја“ (нпр. Петра) чији су то квалитети не може, по Зизјуласу, произаћи из збира ових квалитета, него само из односа према неком другом „ја“¹⁹⁸. Ово је један од основних егзистенцијалних увида митрополита пергамског, развијен од самог почетка у његовој теологији, у важном разликовању између личности и индивидуе (јединке): „индивидуа представља бројчану категорију, појам квантитета. Личност представља категорију квалитета, која укида или

¹⁹⁶ Ј. Зизјулас, „О бићу личности – ка онтологији персоналности“, 56.

¹⁹⁷ Ј. Зизјулас, „О бићу личности – ка онтологији персоналности“, 56.

¹⁹⁸ Ј. Зизјулас, „О бићу личности – ка онтологији персоналности“, 57.

превазилази законе аритметике¹⁹⁹. Затим, што је нарочито битно, Зизјулас са одобравањем понавља став Мартина Бубера „јединка се пројављује кроз диференцијацију у односу на остале јединке“,²⁰⁰ док личност, с друге стране, „иако не може бити придодата и сачињавати део неке друге личности, будући да као самоциљ представља целину, не само да може да се истински сједини са другима него чак не може ни постојати као личност без јединства са другима, 'личност се пројављује кроз ступање у однос са другим личностима' (Бубер)“.²⁰¹

У средишту самог појма личности јесте, дакле, њена апсолутност, јединственост и несводивост, али и заједничарење, њена комуникативност.

„Оног момента када се личност лиши заједнице са другима, она се губи. Јер личност не може поставити границе око себе (егоцентризам), а да истовремено не заврши као индивидуа. Тако егоцентризам представља смрт за личност, док одрицање свога Ја и његово смештање унутар Тебе (Ти) и Нас (Ми) представља потврду личности.“²⁰²

Инсистирање на одређењу личности као бића-у-односу, за разлику од индивидуе као бића-за-себе, постало је једно од најупечатљивијих одлика Зизјуласовог богословља²⁰³.

Да би направили разлику божанског од тварног начина постојања, јелински Оци Цркве су, тврди Зизјулас, говорећи о Богу, избегавали придавање позитивних особина или квалитета ипостасима Свете Тројице. Они су, уместо тога, просто говорили да Отац *није* Син или Дух, да Син *није* Отац итд., означавајући тиме просто да свако лице Свете Тројице јесте оно а не неко друго, не говорећи притом *шта* оно јесте.

¹⁹⁹ Ј. Зизјулас, *Јединство Цркве у Св. Евхаристији и у епископу у прва три века*, Нови Сад, 1997, 35.

²⁰⁰ Мартин Бубер, *Ја и ти*, Вук Караџић, Београд, 1977.

²⁰¹ Ј. Зизјулас, *Јединство Цркве*, 35.

²⁰² Ј. Зизјулас, *Јединство Цркве*, 35.

²⁰³ John G. F. Wilks, *The Trinitarian Ontology of John Zizioulas*, 63.

С обзиром да на питање „шта“ одговара категорија суштине, ово је доследно Зизјуласовом и светоотачком схватању да је божанска суштина непричасна те је, самим тим, у теолошком говору представљена апофатичким исказима. Тако, истинска онтологија ипостаси, по Зизјуласу, одлучујући значај даје чињеници личносног *постојања* неког бића, а не *квалитетима* тог бића. Такође, за Зизјуласов горе наведени став постоји и историјско објашњење. Он се у овоме ослања на Оце Кападокијце, а поготово је књига „О Светом Духу“ Св. Василија Великог, према Зизјуласу, показивала да је Василијева брига „да одбрани нествореност Духа и Сина чиме доказује њиховубожанску природу“²⁰⁴ она у којој је наглашено личносно постојање божанског бића (а не његови атрибути или квалитети). Наџиб Авад иде толико далеко да, у контексту Зизјуласове везе с Кападокијцима, тврди да су Василију „ипостасне одлике биле од секундарног значаја“²⁰⁵. Међутим, чини се да је то ипак претеривање.

Када се ово пренесе у контекст људског постојања, онда оваква онтологија добија огроман егзистенцијални значај. Тако, примера ради, истинска љубав се овом онтологијом тумачи тако што човек воли друго људско биће не због његових квалитета (физичких, моралних, друштвених итд.), него га воли и прихвата или пак не воли и одбацује

„на темељу онтолошке непоновљивости и незамењивости његовог удела у њиховом међусобном односу (од којег зависи и његов сопствени персонални идентитет)“²⁰⁶.

И што је нечија љубав више онтолошка, он ће непоновљивост другог све мање препознавати на основу његових квалитета, тако да би се чак могло рећи и то да он њега воли *упркос* томе што овај има или нема одређене квалитете, баш као што Бог воли грешника *упркос* његовим греховима, зато што у њему препознаје непоновљиву личност.

²⁰⁴ Najeeb Awad, „Between Subordination and Koinonia“, 183.

²⁰⁵ Najeeb Awad, „Between Subordination and Koinonia“, 183.

²⁰⁶ J. Зизјулас, „О бићу личности – ка онтологији персоналности“, 57.

3.6. Бог Отац као начело

Не бисмо погрешили када бисмо рекли да учење о монархији Бога Оца представља темељ целокупне Зизјуласове теологије. Интересантно је што он у свом учењу о очинству Божијем полази пре свега од древних Символа вере који почињу управо говорећи о Богу као о Оцу.²⁰⁷ Многи истраживачи су скренули пажњу на чињеницу да се у раним Символима вере први члан која говори о Богу као Оцу односи, у ствари, на космологију.²⁰⁸ Међутим, не негирајући да овај члан има везе и са космологијом, Зизјулас настоји доказати да је он првенствено онтолошки (а не космолошки). Разликујући онтолошки и морално-космолошки садржај божанског очинства, Зизјулас тврди да у тумачењу источних Отаца Цркве Бог јесте Отац без обзира на његове творачке активности и без обзира на сâмо постојање космоса.²⁰⁹ Наиме, Бог је Отац зато што има Сина (а не зато што ствара свет), а Сина има *независно* и *пре* постојања космоса (као уређеног света). Изједначавање или бар неразликовање *рађања* (γέννησις) Сина и *стварања* (γένεσις) света било је, према Зизјуласу, једна од највећих бољки предникејског богословља, нарочито Оригеновог.²¹⁰ Њихово разликовање је био један од најзначајнијих увида који у светоотачкој теологији припада Св. Атанасију Великом, а на којем Зизјулас нарочито инсистира. И управо зато што је Бог Отац пре свега Отац у (онтолошком) смислу, он је Отац и у другом (космолошком) смислу. У овом другом смислу он је Отац јер је Творац и Παντοκράτωρ (Сведржитељ) „будући да држи све у свом Сину окриљујући творевину истим односом љубави који држи личности Тројице на окупу.“²¹¹ Извесно је, дакле, да је, за Зизјуласа, „Отац као онај који је – као „давалац“ који слободно узрокује Сина и

²⁰⁷ Тријадологија митрополита пергамског није систематизована у једну целину или један рад који би био посвећен само и искључиво тројичном богословљу. Међутим, као онтологија по преимућству, тријадологија је присутна у сваком од његових радова. Као нарочито релевантан рад по овом питању издваја се *Заједница и другост*. Исту линију прати излагање у Ј. Зизјулас, *Догматске теме*.

²⁰⁸ *Заједница и другост*, 121.

²⁰⁹ Упореди његову карактеристичну тврдњу: „Очинство Бога не долази од његове творачке активности“, *Заједница и другост*, 123.

²¹⁰ Георгије Флоровски, „Појам стварања код Св. Атанасија Великог“, *Теолошки погледи*, 4 (1974) 241-260,246.

²¹¹ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 125.

Духа – онтолошки „узрок“ божанства и гарант односа међу тројичним Личностима, као што је – у и кроз Сина и Духа – онај који потврђује биће створеног.“²¹²

Према томе, Бог је Отац пре свега зато што превечно има Сина, а тек потом (у секундарном, изведеном смислу) и захваљујући томе што држи творевину у свом окриљу (у Сину), чиме се истиче да његов однос према творевини „пролази“ кроз његов однос према Сину. Ово „држање света у Сину“ за митрополита пергамског има не само онтолошко, него и гносеолошко значење у смислу да Бог познаје свет у свом Сину и Логосу:

„Познаје нас у својему Сину, као своје синове; а то значе оне речи: ‘Или боље, будући познати од Бога’ (Гал 4, 9), које изговара апостол Павле. И на тај начин ми коначно познајемо Бога као Оца.“²¹³

Но, вратимо се начас опет поменутиим ранохришћанским Символима вере. Истичући разлику између источних и западних Символа вере, Зизјулас примећује да западни Символи доследно чувају израз *credo indeum patrem omnipotentem*, док источни са истом доследношћу додају реч „један“ испред речи „Бог“: „Верујем у једног Бога Оца Сведржитеља“. Зато би било неопходно истражити шта су хтели истаћи источни хришћани додавањем речи „један“ испред израза „Бог Отац“ у Символу вере? На ово питање, према Зизјуласу, најбољи одговор даје теологија Кападокијских Отаца²¹⁴. Од познавања начела њихове теологије, дакле, зависи правилно разумевање поставки и решења онтолошког проблема у тројичном контексту.

²¹² Geoffrey Wainwright, „John Zizioulas on Personhood in God and for Humankind“, *Ecclesiology* 4 (2008) 222–236, 223.

²¹³ Ј. Зизјулас, *Догматске теме*, 74.

²¹⁴ За Зизјуласа су, према свему што он казује, Кападокијски Оци – Оци по преимућству. Сажет приказ Зизјуласовог односа према Кападокијским Оцима и њиховој терминологији у понешто полемичком контексту даје Nigel Rostock, „Two Different Gods or Two Types of Unity? A Critical Response to Zizioulas’ Presentation of ‘The Father as Cause’ with Reference to the Cappadocian Fathers and Augustine“, *New Blackfriars* (2008) 325–330, као и G. F. Wilks, „The Trinitarian Ontology of John Zizioulas“, *Vox Evangelica* 25 (1995) 63–88.

По Зизјуласовом тумачењу, Кападокијски Оци о теми узрочности, очинства и јединства у Богу говоре на основу неколико темељних теза.

а) Природа може бити *показатељ* (предуслов?) божанске једности, али *темељ* јединства остаје Отац.²¹⁵ Овим ставом Кападокијци се надовезују на изједначавање Бога са Оцем какво постоји у Библији и у раним Символима вере. Ипак, то не значи да је божанска суштина занемарена или небитна. Напротив, она је плодотворна, али не сама од себе (тј. не нужно), него личносно:

„Плодородна суштина, божанска суштина, не производи тројични живот аутоматски и по природи, односно као [своју] природну последицу. *Производи га кроз Оца*, кроз једну личност; према томе, кад је у питању узрочност, Оцу као личности приписујемо првенство у односу на друге две личности.“²¹⁶

Ипак, управо ово инсистирање на својеврсној предности личности над суштином јесте један од основних проблема у Зизјуласовом богословљу и узрок већине критика упућених митрополиту пергамском. Џон Вилкс сажима историјски аргумент против давања предности личности над суштином на следећи начин:

„Док су Кападокијски Оци у дискусији о Светој Тројици имали различита полазишта, били су опрезни да не имплицирају никакву надмоћ *усије* над *ипостаси*, или обратно: ‘поредак не утиче на *усију*’. Они су, такође, избегавали наглашавање да говорење о једном повлачи за собом говорење и о другом. Како смо већ рекли, они су настојали да одрже у равнотежи однос између *усије* и *ипостаси*. Ставови о узроку морају бити схваћени у овом контексту“.²¹⁷

Управо питање „равнотеже“ личности и суштине јесте једно од централних тачака рецепције Зизјуласове мисли и главних спорова у вези са њом.

²¹⁵ Овде се Зизјулас позива на Св. Григорија Богослова, *Беседа* 42, 15.

²¹⁶ Ј. Зизјулас, *Догматске теме*, 195.

²¹⁷ John G.F. Wilks, *The Trinitarian Ontology of John Zizioulas*, 73.

б) Божанска монархија указује на ἀρχή која је личност Оца, а не једна заједничка суштина свих лица Свете Тројице. Тиме се онтолошка ἀρχή премешта са плана суштине на план личности: „једна онтолошка ἀρχή у Тројици је Отац који је у овом смислу Један Бог“²¹⁸. Ово је готово дословно понављање, али и тумачење речи Св. Василија Великог да је „Бог један јер је и Отац“²¹⁹.

в) Појам ἀρχή имплицира *кретање* у смислу једне унутрашње, перихоретичке динамике у Тројици. Отац (који је један) проузроковао је друге две личности као засебне и потпуне али једносушне ипостаси. Тројица се, тако, објашњава динамички – као покрет од Једнога ка Тројици.²²⁰ Наравно, Отац је узроковао Сина и Духа пре времена и ван времена (ἀχρόνως) тако да никада није било када Сина и Духа није било. Такође, Отац узрокује Сина и Духа не на плану суштине (οὐσία) него на плану ипостаси или личности. За Зизјуласа је ово од суштинске важности зато што у *овој* врсти узроковања нема принуде или нужности – она у себе укључује само слободу и љубав. Он ће на основу тога закључити да су Кападокијци – тиме што су Оца („једно *релационо* биће“²²¹) показали извором Тројице – у онтологију увели слободу „будући да Отац као личност, а не као суштина, може постојати једино слободно и у односу са осталим личностима.“²²²

Он такође сматра да је допринос Кападокијаца и у томе што су премештањем онтолошке ἀρχή са плана суштине на план личности „изоштрили“ Символ вере. То се, по њему, најбоље види у поређењу са Никејским Символом који је говорио о рађању Сина „из суштине Оца“. Њиховом прецизирању претходила је оштра расправа против Аријанаца коју је предводио Св. Атанасије Александријски, чија је борба несумњиво била корисна, али, по Зизјуласу, не би била довољна без језика који је указао на Оца као личност, а којег су јасно као таквог дефинисали тек Кападокијци (што се најбоље показало у препознавању

²¹⁸ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 36.

²¹⁹ Василије Велики, *Слово* 24, PG 31, 605.

²²⁰ Св. Григорије Богослов каже: „Један (μὴνός) се од почетка покренуо ка дијади и зауставио на тријади“; *Теолошка беседа* 3, 2.

²²¹ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 36.

²²² Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 36.

Очеве личности као онтолошке ἀρχή у Светој Тројици)²²³. На Цариградском сабору (381. г.), у члану који говори о рађању Сина, изостављена је реч „суштина“, тако да је остало само да се Син рађа „од Оца“. Тако ће остати заувек у Никео-Цариградском Символу, који је постао Символ вере Цркве, из чега се може видети снага саборности и свест о важности сваке речи у теологији, али и велики ауторитет и снажни аргументи Кападокијаца који су на овај сабор пресудно утицали (будући да уопште није било једноставно променити нешто што је на претходном сабору било одлучено).²²⁴ Многим елементима своје теологије су Кападокијци допринели учењу да је Отац *једина* онтолошка ἀρχή у Богу. Један од њих био је и поменуто схватање Св. Василија дасве у вези са Богом, било *adintra* било *adextra*, почиње „благовољењем“ (εὐδοκία) Оца.

Други елемент био је разликовање које је Св. Григорије Назијанзин правио између „воље“ (θέλημα) и „имаоца воље“ (ὀθέλων). Тако је, по њему, воља заједничка свима трима личностима Тројице, док је ималац воље свако од лица понаособ. Зато је зачетник божанске слободе Отац, пошто „ималац воље“ мора бити личност (Св. Григорије), али и зато што у Богу све почиње баш од Очеве личности (Св. Василије).

При свему овоме, наглашава Зизјулас, треба стално имати на уму да:

„Очинство Бога нема ништа заједничко са људским очинством; између њих немогуће је успостављати било какву аналогију.“²²⁵

²²³ Као што је познато, једна од највећих слабости терминологије пре Кападокијских Отаца, тј. у доба тзв. „староникејске“ теологије, јесте недостатак јасних и недвосмислених онтолошких категорија. Наиме, Св. Атанасије Велики је познавао термине „суштина“, „природа“, па чак и „ипостас“ у смислу у којем се после Кападокијаца усталило значење „суштине“ и „природе“. Са друге стране, за оно што се после Кападокијаца усталило као „личност“ није постојала одговарајућа категорија. Св. Атанасије је наглашавао да „Отац је Отац и није Син“ и обратно, али никада није одговорио на питање *која се то категорија примењује за посебност Оца, Сина и Духа*. Донекле је то исправљено после 362. г. када је прихваћена „источна терминологија“ (која је, уосталом, већ била блиска Кападокијцима). Напокон, тек су Кападокијски Оци извели терминолошку јасноћу, и зато их митрополит пергамски врло често истиче.

²²⁴ Важност ових теолошких одлука за Цркву може се видети из коментара Св. Максима Исповедника који Зизјулас радо наводи као Максимову формулу у облику тврдње да се Отац „мимо времена и љубављу (ἄχρονωςκαὶἀγάπῃ) покренуо на рађање Сина и исхођење Духа“. Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 129.

²²⁵ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 131.

Основни узрок томе је што, за разлику од Божијег, људско очинство претпоставља да јединке прво постоје па тек онда заснивају односе. Тако је, на пример, људски отац конституисан као јединка *пре* него што је као јединка конституисан његов син. Према томе, аналогија божанског са људским онемогућена је људским индивидуализмом и подељеношћу људске природе. Зизјулас ово истиче позивајући се, између осталог, и на јасноћу Символа вере који самом својом структуром указује на то да је очинство Бога релационо²²⁶, као што је то и људско, али ипак неразумљиво по аналогији са људским, будући да је ово последње условљено индивидуализмом (који код Бога одсуствује). И овде можемо да видимо колико је отачки утемељено богословље митрополита пергамског. Наиме, он оваквим ставом следује не само Кападокијцима него и Св. Атанасију Великом који је у својим *Речима против аријанаца* инсистирао на томе да је само у Богу Отац истински и буквално Отац, јер није уједно син неког пред-постојећег Оца, као што је и Син – истински (и само) Син, јер није отац некога ко би се из њега родио²²⁷. Готово у свим својим студијама Зизјулас ће постојано тврдити да је личност „односни термин“²²⁸. За овакав став он полазишну основу налази у тумачењу самог термина „Отац“, јер сâмо његово изговарање аутоматски указује на однос и на оно што из тога односа произлази.²²⁹

Такво тумачење Зизјулас преузима од Св. Григорија Богослова који каже да: „Отац није име нити за суштину (οὐσία) нити за енергију (ἐνέργεια), него за однос (σχέσις) и за *начин* на који се Отац *односи* (πῶς ἔχει) према Сину или Син према Оцу.“²³⁰ Тако, чим кажемо „Отац“, ми аутоматски подразумевамо и његов однос или заједницу са другим двома личностима (Сином и Духом).²³¹ Уосталом,

²²⁶ „Отац је као релациони ентитет несхватљив без Сина и Духа“; *Заједница и другост*, 130, с позивањем на Григорија Нисијског, *Против Евномија* 4, 8.

²²⁷ Св. Атанасије Велики, *Прво слово против аријанаца*, 21, ЕПЕ 11, 90.

²²⁸ *Заједница и другост*, 135 и passim.

²²⁹ *Заједница и другост*, 135. Такође, као што знамо, ово разликовање између термина Отац и Син у тројичном и антрополошком контексту било је једно од основних разликовања на којима је инсистирао Св. Григорије Нисијски у својим делима против Евномија.

²³⁰ Григорије Богослов, *Теолошке беседе* 3, 16.

²³¹ „... чак иако се не изговоре оба ова имена (Оца и Сина), оно које је испуштено садржано је у оном које је изговорено – тако је тесно једно подразумевано у другом и у сагласности са њим. Свако од [ових имена] се толико разабире у другом, да се ниједно од њих не може схватити без другог“; Григорије Нисијски, *Против Евномија* 4, 8.

овакво тумачење је присутно већ у најранијој никејској теологији, код Св. Александра и Св. Атанасија Александријског: „Отац је Отац јер је са њим увек присутан Син по којем је и назван Оцем“²³². Дакле, иако би из овога могло да следи да је темељна реалност у Богу заједница (лица Свете Тројице), Зизјулас ипак тврди да то није случај, него да је крајњи онтолошки темељ Божијег бића Отац. Убрзо ћемо видети зашто. Пре тога размотримо главне приговоре који су упућивани овом Зизјуласовом ставу. Чини се да се они могу свести на два главна:

– Зашто издвајати само Очево личност, а не поставити Сина и Духа исто тако за узрочнике божанског постојања?²³³

– Зашто не поставити заједницу три божанске личности (περιχώρησις) и њихову онтолошку међузависност за последњу реалност у Божијем постојању исамим тим за „узрок“?²³⁴

Пре него што ће дати одговор на ове примедбе Зизјулас, желећи да дође до терминолошке јасноће, каже да ће појам „биће“ користити по угледу на Кападокијске Оце. То значи да ће термин „биће“ за њега означавати две ствари: а) оно „шта“ (τίεστιν) Божијег постојања (а то је за Кападокијце οὐσία или суштина или природа Божија) и б) оно „како“ (ὅπωςεστιν) Божијег постојања (а то је за Кападокијце личност). Према томе, појам „бића“ подједнако оправдано се у Богу може применити и на његову суштину и на његове личности (а не само на

²³² Св. Александар Александријски, *Посланица Александру Цариградском*, PG 18, 557.

²³³ Ово питање свакако је значајно у контексту екуменске теологије јер објашњава зашто православнима није прихватљиво учење о исхођењу Духа Светог „и од Сина“. То је један од разлога зашто католички богослови (Вилкс и Рошток) полемишу против Зизјуласовог позивања на Кападокијце када митрополит пергамски истиче значај монархије Оца (N. Rostock, „TwoDifferentGods“, *New Blackfriars* XC1/1033 [2010], 321–334, 325–326; G. F. J. Wilks, „TheTrinitarianOntologyofJohnZizioulas“, *VoxEvangelica* 25 [1995], 63–88). Они су стога спремни да порекну или Зизјуласово позивање на Кападокијце или нормативност Кападокијаца или појединих њихових места на које се Зизјулас позива. Иако није одговорио конкретно овој двојници богослова, Зизјулас је то учинио индиректно написавши значајан рад у којем разјашњава потребу за заговарањем монархије Оца у контексту питања о *Filioque* (J. Зизјулас, „Један јединствени извор“, *Видослов* 23, 2001, 63).

²³⁴ *Заједница и другост*, 135.

суштину како Зизјулас тврди да је случај нпр. са Св. Августином или са средњовековном схоластиком²³⁵).

Зизјулас надаље подсећа да су већ стари Јелини још у пресократовско доба успоставили разлику између „постојања“ (εἶναι) и „постајања“ (γίγνομαι). Ово разликовање омогућило је да се успостави разликовање између узрока и последице. Од тада па надаље, тврди он, људски ум заокупља питање: зашто нешто постаје, односно чиме је узроковано?²³⁶ Другим речима, идеја узрочности неповратно се настанила у људско мишљење. Међутим, како само разликовање између постојања и постајања, тако и њиме условљена идеја узрочности, били су од почетка везани за категорију *времена*. Ма како да је овај однос решаван, он је у јелинској мисли неумитно подразумевао *временски след* унутар којег се дешавало како постајање, тако и постојање, само што је временитост постојања била вечна, а временитост постајања промењива (уп. Платонову слику из *Тимеја*, где је време описано као „покретна слика вечности“ небеских сфера).

Допринос Кападокијаца Зизјулас сада види у томе што су они из дотадашњег концепта узрока уклонили нужност повезивања са временом: „нема нужног укључивања времена у узрочност.“²³⁷ Безвремена узрочност, додуше, није била сасвим оригиналан проналазак, јер се могла наћи и у новоплатонизму, мада у једном контексту прилично различитом од хришћанске онтологије. За Кападокијце је, међутим, карактеристично то што су ову безвремену узрочност повезали са одбацивањем узрочности на нивоу суштине и прихватањем узрочности само на нивоу личности. Тако је за њих узрочни језик допустив једино у равни личности, а никако у равни суштине: када, дакле, говорећи о Богу питамо о узроку, питање је увек „ко“, а не „шта“. До оваквог (личносног) схватања

²³⁵ Зизјулас никада прецизно не дефинише појам „схоластике“ али би се из контекста могло закључити да се он код њега односи на раздобље целокупне западне теологије после Отаца, што за западну теологију значи отприлике после Св. Јована Дамаскина (8. век) или чак Св. Теодора Студита (9. век) на Истоку, односно Св. Исидора Севилског (7. век) на Западу; тај период у сваком случају не обухвата први хришћански миленијум.

²³⁶ *Заједница и другост*, 136.

²³⁷ *Заједница и другост*, 136, са позивањем на Св. Григорија Назијанског, *Беседа* 42, 15, где овај каже да су Син и Дух из Оца „без утицаја времена, воље или силе“, пошто су они бића која постоје из „првог узрока“ (тј. Оца) „безвременно“.

безвремене узрочности Кападокијци су дошли супротстављајући се евномијанцима који су тврдили да је „Отац већи од Сина по природи“, пошто Очевој природи припада рађање Сина²³⁸. Историјски контекст је и овде од пресудног значаја.

„Евномијево учење било је то које је покренуло питање узрока (питање како су Син и Дух дошли у биће). Његово разумевање речи ‘нерођен’ (примењене на Оца) подразумевало је да Бог [Отац] ‘није ни од кога’ и да је био својство суштине [*усије*]. Стога пошто је Син био од Оца морао је бити друкчије *усије*, и према томе су Син и Дух онтолошки подређени Оцу.“²³⁹

Кападокијци сада, супротстављајући се Евномију, разликују у Божијем постојању раван природе или *усије* од равни *ипостаси* или личности, и рађање Сина (тј. давање бића Сину) стављају у раван личности, а не божанске природе. Зизјулас сматра да је разликовањем ових нивоа и смештањем узрочности на ниво личности нађено једино могуће решење којим се истовремено очувава и то да је узрок Божијег бића личност Оца, као и то да су они који су узроковани (Син и Дух) са Оцем једносушне и једнаке слободне личности (тј. очувава се то да у Богу нема субординације). По Зизјуласу, то се постиже тиме што Отац рађајући Сина не узрокује преношење или одашиљање суштине (οὐσία) од себе према Сину, него рађање личности која се зове Син. Наџиб Авад овако сажима Зизјуласово схватање кападокијске теологије:

„Суштина означава заједнички чинилац којег деле више од једног субјекта, али чији је узрок ипак једна личност, Отац. ’Личност’, са друге стране, означава специфични индивидуални квалитет који није заједнички другим личностима које, ипак, деле исту суштину. ... Другим речима, разликовање Божанства треба да лежи у конкретној ипостасној стварности, која за

²³⁸ Једно од тежих места за православно тумачење на које су се аријанци увек позивали било је Јн 14, 28: „мој Отац већи је од мене“. Они су га редовно тумачили у смислу да је Отац по природи већи од Сина, те да зато те две личности нису једнаке суштине.

²³⁹ John G. F. Wilks, „The Trinitarian Ontology of John Zizioulas“, 72.

Василија почива у ипостасној стварности Оца, пошто је од три личности једино Он *неузроковани узрок*.²⁴⁰

Рађајући Сина Отац није узрок оног *истог* (тј. οὐσίαι или суштине као оног што је исто у Светој Тројици), него неког *другог* (тј. личности као оног што је различито у Светој Тројици).²⁴¹ Дакле, такав начин Очевог безвременог узроковања Сина и Духа, према Зизјуласу, у Божије биће уводи слободу и чини да Бог Тројица постоји слободно, тј. да овим божанским личностима не управља њихова природа већ да они управљају њоме. Једино тако је могуће разумети став Св. Григорија Назијанзина када, говорећи о томе како узрочност није ствар природе него личности, каже да унутар Бога „[...] никада не можемо увести нехотично (ἀκούσιον) рађање.“²⁴² *Динамичност* живота Свете Тројице по себи Зизјулас преузима из Назијанзинових речи: „[...] Један (μὴνός) се *покренуо* од почетка ка дијади и *зауставио* на тријади. И она је за нас Отац и Син и Свети Дух“²⁴³. Ово, по Зизјуласу, подразумева да узрокованост у Богу не разара онтолошку једнакост, пошто узроковање Другог и Трећег не бива природом Првог него његовом личношћу. Дакле, идеју узрока у Богу су Кападокијци увели да би њоме указали на то да је Божија суштина динамична и релациона једино кроз ову другост и у овој другости. Ово кретање није, дакле, спонтано (природно) кретање трију божанских личности. Другим речима, нису се личности Свете Тројице покренуле истовремено као „личности у заједници“, него се покренуо један (= Отац) ка дијади и зауставио на тријади. Према томе, ако је Света Тројица „кретање“, онда је она кретање које је покренула личност Оца.²⁴⁴

²⁴⁰ Najeeb Awad, „Between Subordination and Koinonia“, 187.

²⁴¹ Како примећује Вејнрајт: „Систематско-теолошки Зизјулас исправно инсистира на фундаменталном и трајном првенству Бога у стварању личности (‘Вољен сам, дакле – јесам’), и препознаје личну креативност у стваралаштву“ (G. Wainwright, „John Zizioulas on Personhood in God and for Humankind“, 235). Свакако, није у питању „лична креативност“ у њеном естетском аспекту, него инсистирање на онтолошкој предности слободе у односу на условљеност, чак и на условљеност божанском природом.

²⁴² Григорије Назијанзин, *Богословске беседе*, 3. 2.

²⁴³ Григорије Назијанзин, *Богословске беседе*, 3. 2.

²⁴⁴ „Јасно је да се ради о кретању које изазива *лична иницијатива*“; Ј. Зизјулас, „Заједница и другост“, 140.

И у свом тумачењу божанске монархије Зизјулас се такође ослања на Кападокијце. Ако појам „монархија“ у теологији означава постојање само једног начела (ἀρχή) у Богу, онда је то начело за Зизјуласа недвосмислено личност Бога Оца.²⁴⁵ Кападокијци (нпр. Св. Григорије Богослов) додуше користе термин монархија у два смисла од којих се један везује за све личности Свете Тројице и означава да у свима њима постоји само једно начело воље и силе, а други означава само једну личност (тј. само Бога Оца). Зизјулас, међутим, ову њихову прву употребу тумачи као *моралну*, а другу као *онтолошку*. Према томе јединица (μονάς) која је одговорна за постојање Свете Тројице није нешто заједничко свима трима личностима, из чега се онда појавила Тројица, него је то само Очева личност. Ту се Зизјулас позива и на теолога који је живео цео миленијум после Кападокијаца – Св. Григорија Паламу који каже: „само Отац представља изворно Божанство“²⁴⁶. Зато Отац унутар Свете Тројице фигурира као родитељ (γεννήτωρ) и исходитељ (προβολεύς). Оваквим схватањем се искључује поимање Свете Тројице као нехотичног производа безличне суштине. Кападокијци су, дакле, у овом Зизјуласовом оригиналном тумачењу, својом тријадологијом, а пре свега својим схватањем узрочности, „другост“ (тј. постојање од Оца „других“ личности: Сина и Духа) приписали *личности* Бога, а не елементу οὐσία или некој врсти „тројединства“. Тиме су они „другост“ (тј. Оца)²⁴⁷ учинили темељном онтолошком реалношћу Божијег постојања.

На основу реченог јасно је да се Зизјулас противи становишту по коме је „структура заједнице која постоји по себи“ последња онтолошка категорија у Богу. Он то чини зато што: а) тиме би довео у питање библијски монотеизам;²⁴⁸ б) када би тројичност узели за последње онтолошко утемељење у божанском постојању, тиме бисмо три личности аутоматски ставили у

²⁴⁵ А. Папаниколау добро примећује да у Зизјуласовој теологији „Отац као ἄγιος подупире релациону онтологију на два начина: на један, тако што повезује јединство Бога са личношћу Оца, пре него са божанском οὐσία. Μοναρχία, једна ἀρχή, је код јелинских отаца била изједначена са Оцем [...] Бог је један зато што је Отац [...] На други, тако што је Божије тројично постојање резултат личности, слободе и љубави Оца, а не нужност суштине“; *BeingwithGod*, 84.

²⁴⁶ Григорије Палама, *О исхођењу Духа Светог*, 14.

²⁴⁷ Јер и Отац је (обратно) „други“ у односу на Сина и Духа.

²⁴⁸ Он се слаже с Карлом Ранером да је у Библији Бог – Отац (К. Rahner, *TheTrinity*, 1976, 17dipassim).

коегзистенцију (додуше, логичког а не временског типа), чиме би се поништило свако онтолошко (про)извођење у божанском бићу²⁴⁹. Самим тим би се начело монархије нарушило и створило „тријархију“, што би, како показује Св. Григорије Палама, довело до потпуног нереда у тријадологији и онтологији²⁵⁰.

Када бисмо то што три божанске личности својим саодношењем чине једну заједницу схватили као последње онтолошко утемељење унутар Бога, онда бисмо тиме, сматра Зизјулас, подржали августиновски став по којем су три божанске личности једно зато што не постоји свака по себи и независно од друге, него зато што се односе једна према другој. Тиме (одношењем) би последњи онтолошки темељ у Богу био не Отац, него однос (релација или заједница трију божанских лица). Овим би онтолошко *извођење* Сина и Духа из Оца било замењено онтолошким *заједничарењем* (нераздвојивошћу Оца, Сина и Духа). У једној таквој концепцији²⁵¹ један Бог не би био Отац, него *јединство* Оца, Сина и Духа „у њиховој нераздвојивости или међуодносности“²⁵².

Следећи Зизјуласов аргумент у прилог тезе да је Бог Отац темељна реалност у Светој Тројници могао би се назвати евхаристијским. Наиме, кад један Бог не би значео једну ипостас, то би значило да наша молитва никако не би могла бити упућена Једноме Богу, већ једино Тројници, односно „Тројединству“. Зизјулас, међутим, подсећа да су све ране евхаристијске молитве биле упућиване управо Богу Оцу. Он се и иначе у својој теологији увек ослања на евхаристију и у речима које Црква упућује Оцу и Светој Тројници (истовремено) не види противречност, јер иако Отац јесте *засебна* Ипостас (тј. онај „Други“), Он је и *односна* Ипостас (тј. онај који је несхватљив изван свог јединства са другим двома божанским личностима).

²⁴⁹ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 144.

²⁵⁰ Григорије Палама, *О исхођењу Духа Светога*, 22.

²⁵¹ Становиште да је однос или релација између три божанске личности коначни онтолошки темељ у Богу Зизјулас приписује следећим теолозима: Т. Ф. Torrance, *The Trinitarian Faith*, 1988, 338; А. Ј. Torrance, *Persons in Communion*, 293; С. Е. Gunton, *The Promise of the Trinitarian Theology*, 196, али и D. Staniloae, *The Experience of God*, 129.

²⁵² *Заједница и другост*, 145.

Да је Кападокијско учење о Оцу као „узроку“ теолошки исправно, Зизјулас поткрепљује и оним што бисмо могли назвати аргументом из поретка. Он, наиме, тврди да „у самој ствари постоји поредак или τάξις у Светој Тројици с обзиром да Отац увек долази први, Син други, а Дух трећи у свим библијским и патристичким помињањима Свете Тројице“. Овај аргумент је, по Вилксу, пре свега заснован на икономијском посматрању јављања Пресвете Тројице:

„икономија спасења открива одређени ‘поредак’ (τάξις) ипостаси, али теологија тврди да једино пуна једнакост суштине међу свим личностима може бити сигурна заштита од западања у онтолошку субординацију.“²⁵³

Вилкса бисмо овде морали допунити тиме што ћемо рећи да једна таква „сигурна заштита од западања у онтолошку субординацију“ не представља само једнакост суштине него пре свега начело монархије Бога Оца.

За Зизјуласа је од крајње важности то да ми не можемо преокренути или пореметити овај поредак и тако поставити било коју другу личност испред Оца.²⁵⁴ Зизјуласово инсистирање на овоме не представља његову личну теолошку иновацију. Он је, као што смо већ више пута рекли, ослоњен на Кападокијске Оце, пре свега на Св. Василија Великог. У шеснаестом поглављу књиге *О Духу Светом* Василије тумачи Павлове речи из 1Кор 12, 4–6 наводећи три личности и увек почињући Оцем, те додатно прекоревала оне који мењају поредак личности у односу на онај који нам је Господ предао у заповести да крстимо све народе. Штавише, „125. Василијево писмо ... критикује оне који мењају распоред три личности у њиховом односу једне према другој“.²⁵⁵ Дакле, ни за Св. Василија, ни за митрополита пергамског у питању *начела монархије* не постоји произвољност –

²⁵³ J. G.F. Wilks, *The Trinitarian Ontology of John Zizioulas*, 72.

²⁵⁴ J. Зизјулас, *Заједница и другост*, 147. У овоме се Зизјулас посебно позива на речи Св. Григорије Назијанзина: „Јединство (ἕνωσις) је Отац и од којег и ка којем поредак (τάξις) личности иде својим током“ (*Беседа* 42, 15), али и Св. Василија Великог: Син је други по реду у односу на Оца „зато што је [он] од њега (ὅτι ἀπ’ ἐκείνου)“, при чему Василије (за разлику од Вилкса) не мисли на икономију већ на Свету Тројицу узету по себи. (*Против Евномија* 1, 20; 3, 1; изворник: ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΝΥΣΣΗΝΗΣ (ΜΕΡΟΣ Δ) ΤΟΜΟΣ ΕΞΗΚΟΣΤΟΣ ΟΤ ΔΟΟΞΣ, ΒΙΒΛΙΟ ΘΗΚΗ ΕΛΛΗΝΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ ΚΑΙ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΩΝ ΕΥΓΡΑΦΕΩΝ, ΕΚΔΟΣΙΣ ΤΗΣ ΑΠΟΣΤΟΛΙΚΗΣ ΔΙΑΚΟΝΙΑΣ ΑΘΗΝΑΙ 1989).

²⁵⁵ N. Awad, „Between Subordination and Koinonia“, 185.

исто тако као што не постоји хаос (него поменути поредак) у тројичној онтологији, тако не би требало да постоји ни произвољност у употреби језика.

Све у свему, било да је покрет у Богу *adintra*, било да је *adextra*, он започиње Оцем и окончава се њиме. Када Зизјулас тврди да је Отац показан већим од Сина и Духа, он подразумева да то није по природи, већ по начину на који („како“) природа постоји.²⁵⁶ И на овом месту се показује да је његова теологија примарно ослоњена на велике Кападокијске Оце. Већ је Св. Григорије Богослов, бавећи се конкретним одговором на аријанско тумачење речи „Отац мој већи је од мене“ (Јн 14, 28), развио тумачење којим је показивао да упркос томе што је Отац узрок Сина и Духа, реч, ‘Отац’ не означава супериорност, зато што се њоме именује облик *одношења* [дакле – релацију], ‘модус бића’ којим се прва ипостас односи према другој и трећој.²⁵⁷

У овој тачки Нациб Авад поставља питање у којој мери је даљна Зизјуласова интерпретација Кападокијаца доследна самим Кападокијцима. Наиме, према њему, постоји разлика у појму „релације“ (односа, *σχέσις*) између Св. Григорија Богослова и Зизјуласа уколико, према Аваду, „насупротив Зизјуласовом разумевању појма релационог, у делима Кападокијаца, Григорије Назијанзин не сматра да је ‘однос’ претежнији од ‘бића’ или ‘суштине’.²⁵⁸ Међутим, може се проблематизовати сама Авадова поставка проблема, тј. запитати се да ли Зизјулас заиста сматра да је *однос* претежнији од *бића*. Тачније, неоспорно је да Зизјулас сматра да је *однос* конститутиван за *биће*. Па ипак, то и даље не значи да је тиме претежнији или да је уопште могуће „претежност“ приписати једном или другом. Биће и однос су за Зизјуласа толико повезани да сматрамо да није сасвим оправдано упућивати му приговор заснован на разлици коју сами уводимо²⁵⁹.

²⁵⁶ N. Awad, „Between Subordination and Koinonia“, 189.

²⁵⁷ N. Awad, „Between Subordination and Koinonia“, 192.

²⁵⁸ Види: N. Awad, „Between Subordination and Koinonia“, 192.

²⁵⁹ Када је у питању *инсистирање* на односу (а не на бићу) онда је, морамо признати, Авад у праву. Али то је само зато што *инсистирање* на бићу припада целокупној (западној) традицији и Зизјулас га сматра раширеним и општеприхваћеним (са свим заблудама које, по њему, из таквог *инсистирања* проистичу), док он, желећи да нас подсети на источну традицију (код њега представљену пре свега Кападокијцима), неуморно заиста *инсистира* пре свега на појму релације.

Друго питање које је директно везано за тумачење речи „Отац мој већи је од мене“ јесте оно о односу *јерархичности* и *бића*. Зизјуласово наглашавање појма монархије, „патроцентрични“ поглед на Тројицу и „превазилажења суштине“ од стране личности Оца у неколико наврата бивало је оспоравано од стране савремених аутора који се, са своје стране, позивају на древне оце (углавном опет на Кападокијце).²⁶⁰ Према Аваду, Зизјулас не наглашава у довољној мери перихоретични карактер односа и пренаглашава *узрочност као онтолошки утемељујућу* за Биће Божије. Иако је његова примедба драгоцен²⁶¹ она и даље не упућује на једну тројичну онтологију која би казивала на који се начин остварује перихореза. Што се тиче Лудовиковског инсистирања на томе да је за Кападокијце монархија разумљива само унутар једносушности (требало би да важи и обратно), оно се може прихватити, али управо на такав начин да не умањује него додатно ојачава начело монархије које једино може да реши питање *јерархичности и унутар једносушности*. Тако речи „Отац мој већи је од мене“ (Јн 14, 28) у Зизјуласовом тумачењу не значе да постоји први, други и трећи *по природи*, јер је „божанство једно у свакоме од њих“.²⁶² Ову своју тезу Зизјулас ће експлицирати до крајњих граница тврдећи да:

„Божанска природа не постоји *пре* божанских личности као нека врста Очево *својине* који њу дарује осталим личностима... Божанска природа постоји једино када и због тога што има Свете Тројице, и из тог разлога њу унапред не ‘поседује’ ниједна личност. *Априорно* поседовање божанске природе од стране било које личности подразумевало би постојање ове природе *пре* личности.“²⁶³

²⁶⁰ N. Awad, „Between Subordination and Koinonia“, 192; N. Loudovikos, „Person instead of Grace“, 689.

²⁶¹ N. Awad, „Between Subordination and Koinonia“, 192. Авад додуше тврди да речи Св. Григорија Богослова о „Једном које се покренуло до Тројице“ имају *икономијски* а не иманентни карактер, што није уобичајено (али ни немогуће) тумачење.

²⁶² Григорије Ниски, *Против Евномија* 4, 8. Изворник: ΓΡΗΓΟΡΙΟΥΣ ΝΥΣΣΗΝΣ (ΜΕΡΟΣ Δ) ΤΟΜΟΣ ΕΞΗΚΟΣΤΟΣ ΟΤΔ ΟΟΣ, ΒΙΒΛΙΟ ΘΗΚΗ ΕΛΛΗΝΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ ΚΑΙ ΕΚΚΛΗΣΙΑΚΩΝ ΕΥΓΡΑΦΕΩΝ, ΕΚΔΟΣΙΣ ΤΗΣ ΑΠΟΣΤΟΛΙΚΗΣ ΔΙΑΚΟΝΙΑΣ, ΑΘΗΝΑΙ 1989.

²⁶³ J. Зизјулас, *Заједница и другост*, 149.

Оваквим ставом Зизјулас не само што одбацује првенство суштине над личношћу, него истовремено одбацује и повлашћено поседовање суштине од стране Оца. Тако нешто би, по њему, увело неједнакост божанства у Светој Тројици. Да би ово становиште до краја разјаснио, он изузетно смело тврди да не само што Син и Дух стичу божанство једино зато што постоји Отац, него и да Отац „стиче“ божанство једино тиме што постоје Син и Дух.

Отац је, дакле, „већи“ од Сина и Духа не по природи (по природи је, наиме, исти), него по начину на који он ипостазира ову заједничку им природу, будући да „Син и Дух имају све Очево осим узрока“²⁶⁴. Начело монархије обезбеђује слободу унутар једносушности. Зизјулас зато увек инсистира на слободи, слободи унутар бића Божијег, као истинској слободи ради које је свака друга уопште могућа. Како то успешно резимира Е. Гроп:

„Онтолошка слобода личности Бога Оца јесте беспочетна и екстатична љубав, у којој Бог Отац постоји као Беспочетни Почетак који рађа Реч, исходи Духа и ствара и спасава свет. Овај вид онтолошке слободе својствен је једино Богу Оцу. То, наравно, не значи да Реч и Дух онтолошки нису слободни.“²⁶⁵

Заправо, Реч и Дух су слободни зато што је Реч слободно рођена од Оца, а Дух од њега слободно исхођен.

Митрополит Зизјулас је, дакле, богослов слободе. Сама поставка „онтолошког проблема“ код њега је одувек везана за појам личности тако да се он не пита „шта јесте биће“ него „како постојање може бити слободно и смислено“. Он, наравно, у том полази од бића Божијег и тројичних односа. Зизјулас у монархији Бога Оца види решење онтолошког проблема, проблема односа слободе и нужности у бићу Божијем, па потом и у бићу човековом. Хришћанска онтологија је одувек сматрала да теологија даје смисао антропологији јер је Бог

²⁶⁴ Григорије Палама, *О исхођењу Духа Светога*, 35.

²⁶⁵ Elizabeth T. Groppe, „Creation *Ex Nihilo* and *Ex Amore*: Ontological Freedom in the Theologies of John Zizioulas and Catherine Mowry Lacugna“, *Modern Theology* 21 (July 2005), 463–496, 480.

створио човека и дао смисао његовом бићу. Очигледно је: слободни Бог, који не робује чак ни сопственој суштини, стоји у средишту Зизјуласове мисли.

3.7. Закључак

Зизјуласова онтологија без сумње представља најзначајнији допринос православне теологије савременој мисли. У том дијалошком карактеру, отворености Зизјуласове онтологије ка савременим (али и старим) онтологијама, дата је могућност коју су многи полемичари искористили (С. Агуридис, Л. Турческу, Н. Лудовикос) како би му замерили наводни „персонализам“.

Тачно је да је централни и основни појам Зизјуласове онтологије појам личности и то личности која подразумева однос. Али њега не можемо посматрати одвојено од неких основних претпоставки на којима је он изградио своју онтологију. Најпре, настојали смо да покажемо да концепт личности који даје Зизјулас, иако се повремено служи језиком савремене философије, нема своје порекло у тој философији, него у отачком мишљењу. Зизјуласово позивање на Кападокијце није формално-естетско, него суштинско. За њега бити личност значи најпре и преимућствено постојати „по икони“ личности Свете Тројице. Није Бог личностан јер је човек личностан, него обратно: за Зизјуласа је неупитно да је човек личност захваљујући томе што Бог постоји на личностан начин. Да није у питању антрополошка и „персоналистичка“ пројекција него оригиналан теолошки концепт дат најпре код Кападокијаца, можемо видети из спора о *јерархичности* бића између аутора који Зизјуласа критикују у секундарној литератури и његових оригиналних ставова. Зизјулас непрестано инсистира на томе да је личност *односни* концепт, али томе додаје да у Богу постоји начело монархије Оца које је за њега од највећег значаја. С друге стране, Зизјуласу се замера да његов концепт монархије не подразумева *реципрочност*. Ипак, реципрочност личног односа је типично људски захтев. Зизјулас чврсто стоји на становишту да је однос Оца и Сина обостран, али није реципрочан јер Отац рађа Сина а не обратно. Ова јерархичност односа за Зизјуласа не прекида однос нити му прети, него однос подразумева монархију Оца.

Разлог за начело монархије лежи још дубље у кападокијској онтологији онако како је излаже Зизјулас. Зизјулас не може да прихвати било какав вид неслободе, нужности у бићу Божијем. Зато понекад наглашава, прилично храбро, да не само да Бог не рађа Сина из неслободе и нужности него ни сам Отац не робује божанској суштини него жели своје биће. Овде се појављује проблем његовог односа према божанској суштини. Тачно је да се на појединим местима може стећи утисак да је однос између личности и суштине готово антагонистички. Личност надилази суштину. Али ово није једино могуће читање. Кад обратимо пажњу на Зизјуласово познавање отачког правила да „нема суштине без личности ни личности без суштине“, можемо много умереније схватити његове ставове. Такође, за његов став према божанској суштини врло је илустративан његов однос према Св. Атанасију Великом као борцу за никејску „једносушност“. Зизјулас одаје признање овомесветом оцу за то што је и саму суштину схватио као заједничарски, односни појам. Митрополит пергамски само не жели, баш као што то нису желели ни Кападокијци ни Оци другог васељенског сабора, да се Тројичност схвати као „додатак“ суштини, као процес „из суштине“. Можемо рећи да је Зизјуласов став према личности и суштини прилично избалансиран, мада понекад он реторички наглашава улогу личности плашећи се супстанцијализма, тј. онтологије засноване на суштини.

Иако није заснована на човековом постојању, Зизјуласова онтологија је суштински битна за човеково постојање. Концепт личности која не робује нужности описује божанску стварност, али је најбитнији за човеково тварно постојање. Зизјулас снажно истиче разлику између нетварног Бога и тварног света, између Бога који нема датост постојања и човека који има, али у исто време истиче и могућност обожења. Обожење је за њега увек процес човековог оличносћења, његовог испуњавања свих потенцијала који су му као личносном бићу дати. А то се остварује тако што човек прихвата лични однос са Богом и тако и сам постаје аутентична и истинска личност која више не робује датости бића. И човек јесте биће-у-односу, те се тако односна онтологија најпре преноси са божанског на човечански план (преко концепта иконичне личносности човека), узводи са човечанског на божански план (преко концепта усиновљења), али је

битна и за сам антрополошки план јер човеку даје да свој идентитет заснује само у односу.

4. ДРУГОСТ

4.1. Увод

„Пакао – то су други“ рекао је познати философ Жан Пол Сартр. Други је за савременог човека постао много више од простог философског појма који користе персоналисти или егзистенцијалисти. Наиме, однос са другим је у средишту проблема индивидуализма. Други је за савременог човека уједно фрустрација (о чему тако добро сведочи Сартр), али, опет, без другог не можемо. Индивидуализам је често узрокован не само одсуством жеље за другим него и одбаченошћу од стране другог. Међутим, живети увек значи живети у односу према другом. Остаје, додуше, питање да ли ће тај однос бити однос *непознавања* (што је, уствари, негација односа), живљење *пored* другог, или пак однос *познавања* (тј. живљења са другим).

Феномен другости је одувек привлачио Зизјуласову пажњу. Већ је његова докторска дисертација о јединству Цркве у евхаристији и у епископу у раном хришћанству упућивала на схватање другог и другости као кључних у његовој онтологији личности. Личност се код њега од индивидуе разликује управо због своје упућености на другог. Штавише, други је за личност *конститутиван*, што значи да тек у односу са другим ми заснивамо своје биће. Врло слична запажања имамо и у делу „Биће као заједница“ (*BeingasCommunion*) у којем је Зизјулас развијао релациону онтологију у којој је другост била један од основних појмова.

Ипак, тек је објављивање Зизјуласове књиге „Заједница и другост“ (*CommunionandOtherness*) у потпуности скренуло пажњу на његова схватања о појму другости у онтологији. Већ сам наслов говори да је у питању један „корак даље“, који почиње од оног појма који је претходно велико дело поставило у средиште, а то је појам *заједнице*. Оно што је нарочито важно јесте да Зизјулас у свом богословљу о другости није разматрао само појам другости и другог у

тројичном контексту. Његова теологија другости указује како је други битан и конститутиван не само за Божије него и за човеково биће као и за биће Цркве. Он такође спремно указује и на улогу другог и другости у постојању творевине. Други је, по њему, суштински битан и за решење трагичне ситуације човека и твари, јер се Зизјулас ослања на отачко начело да се „нико не спасава сам“.

Зато је за њега теологија другости уједно теологија слободе. Слобода „од“ код њега постаје слобода „са“ или слобода „ка“ другом и „за“ другог. Другост може бити и трагична, расцепљујућа другост, али она је ипак саставни део човековог бића. Она је такође неопходна уколико човек жели да пође путем спасења. Другост за Зизјуласа подразумева и надилажење разлике. Зато у својој теологији другости он најпре оцртава онтолошка разликовања од којих је атанасијевско разликовање између нетварног и тварног најважније. Тек када се дијалектика тварног и нетварног надиђе прихватањем божанског начина постојања твар може да превазиђе сопствена онтолошка ограничења.

4.2 Личност и другост

За Зизјуласа је другост један од основних онтолошких појмова, с обзиром на централно место које он придаје појму личности и на његово уверење да је личност упућена на другог да би уопште била личност. Како каже А. Мелисарис:

„Зизјуласова изричита и непоколебљива посвећеност онтологији у његовој теорији о личности проистиче из његовог дубоког уверења да без ње другост (срж онога шта уопште значи бити личност) се не може бити одржати, већ је стално у опасности да редуковањем буде прогутана културном и херменеутичком праксом.“²⁶⁶

Дакле проблем другог и другости није просто ствар онтологије као богословске дисциплине, него ствар културе у којој живимо и начина на који живимо. Питање личносног или индивидуалног начина постојања има своју друштвену праксу, а управо та друштвена пракса је разлог зашто Зизјулас толико инсистира на томе да

²⁶⁶А. Mellisaris, „The Challenge of Patristic ontology“, 470.

други конституише наше биће. У супротном, ако прихватимо индивидуализам као начин постојања, морамо да се суочимо са оним негативним последицама које је набројао Л. Турческу: „прво, индивидуализам води ка изолацији људи од других људи, друго, он води ка изолацији људи од остале творевине и тако води у еколошке катастрофе“²⁶⁷. Отуда потреба да се пружи једна онтологија личности и другости која би имала другачију црквену и, евентуално, друштвену праксу.

Када је реч о појму „другости“, Зизјулас подсећа на још једну мисао Жан Пол Сартра: „Други је мој непријатељ и мој изворни грех“.²⁶⁸ Ова мисао је Зизјуласу звоно за узбуну због стања које је проузроковао индивидуализам као темељ егзистенцијализма, стања чији су главни кривци и утемељивачи, по његовом мишљењу, Боетије и Блажени Августин (обојица из 5 века после Христа). Према његовим увидима, иако је јелинска онтологија и сама била подложна дуализму појединачног и општег, тек су западна латинофона философија и теологија уобличиле једну онтологију индивидуализма. Лоша последицатаквог становишта је да другога прихватамо само у мери у којој он не представља претњу нашој приватности, или у мери у којој је он користан за нашу „индивидуалну срећу“²⁶⁹. Како епископ Атанасије Јевтић напомиње, за Сартра човек није личност него *пројекат*²⁷⁰. То је, за Зизјуласа, без сумње, репризни „повратак у пад“, тј. повратак у стање пада чија је главна карактеристика – *страх од другога*.

Решење и предуслов за превазилажење овог страха, као и за излазак (избављење) из стања пада по њему је пре свега „помирење са другим“; помирење са свим оним што је не само „други“ него и „друго“. Страх од другога је у суштини страх од различитости и подељености. Та подељеност је, сматра он, у

²⁶⁷ Lucian Turcescu, „‘Person’ versus ‘Individual’, and Other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa”, *Modern Theology*, vol. 18 no. 4 (October 2002), 527–539, 527.

²⁶⁸ J. P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris 1949, 251 (= *Биће и ништа*, Нолит, Београд, 1983).

²⁶⁹ Антрополошки индивидуализам Боетија и Августина представља само један од исхода западне онтологије. За тачно разумевање основа западне онтологије код Зизјуласа упућујемо на радове његовог савременика и сродног јелинског мислиоца Христа Јанараса, *Хајдегер и Дионисије Ареопагит*, Врњачка Бања, 1997.

²⁷⁰ А. Јевтић, *Од Откривења до Царства Небеског*, Острог – Тврдош – Никшић – Врњци, 2010, 123.

извесном смислу узрок смрти, јер захваљујући њој различита бића постају међусобно удаљена. Зизјулас се по овом питању ослања на Св. Максима Исповедника који истиче да је „различитост“ (διαφορά) добра, али да је „подељеност“ (διαίρεσις) лоша, пошто је она извитоперена различитост²⁷¹. Д. Рид добро сумира Зизјуласов став када пише: „разлика у себи јесте добра (τὸ εἶναι) и заједничарење без ње не може постојати. У ствари, заједничарење претпоставља разлику: заједничарење не може постојати без разлике, или другости“²⁷². Исто важи и за διαίρεσις(подељеност) важи и за διάστασις(удаљеност) која такође указује на смрт. Митрополит из тога изводи закључак да „преокретањем раличитости у подељеност, путем одбацивања другог, ми умиремо. Пакао, тј. вечна смрт, није ништа друго до стална изолованост од другог“²⁷³. Овде је лако уочити да пергамски митрополит своје увиде заснива не само на отачкој онтологији него и на православном схватању личности које налазимо код Достојевског, нарочито у његовој приповетки „Кротка“.²⁷⁴ Раздвојеност, игнорисање, прекид међуљудских односа у тој приповетки схваћени су као потпуно обесмишљење живљења које коначно доводи до самоубиства „Кротке“ са иконом Богородице као последњим трагом другачијег живљења – оног у (љубавној) заједници. Дакле, питање релације и другости није, за Зизјуласа, академско него пре свега онтолошко питање. Штавише, то је за њега питање свих

²⁷¹ Ово разликовање је Св. Максим Исповедник увео у онтологију решавајући један конкретан христолошки проблем из халкидонске епохе. Наиме, монофизитска христологија је свој став о оправданости израза „једна природа Бога Логоса оваплоћеног“ образлагала, између других аргумената, и аргументом да свако разликовање подразумева раздвајање. Чувени је аргумент Севира Антиохијског да сам број „два“ указује на поделу (види: Димитриос Батрелос, *Византијски Христос*, превод Александар Таковац, Келенић, Крагујевац, 2008, 41). У таквим околностима било је неопходно показати да разликовање не подразумева уједно и раздвајање, што је већ претпоставио и Халкидон (*разликујући* две ипостаси које су „неразлучно“ тј. *нераздвојно* сједињене). Према томе, поменути став Св. Максима коме следи митрополит пергамски је и отачки утемељен и изузетно онтолошки значајан.

²⁷² Данкан Рид, „Патристика и постмодерна у мишљењу Јована Зизјуласа“, *Богословље* 1 (2011) 57-66, 59.

²⁷³ Јован Зизјулас, *Заједница и другост*, Пожаревац, 2011, 3. Ову књигу Данкан Рид назива „иновативним богословским коментаром на нека савремена богословска и еклисиолошка питања“; Д. Рид, „Патристика и постмодерна“, 58. Критички осврт је могуће наћи у Nicholas Loudovikos, „Person instead of Grace and dictated Otherness: John Zizioulas Final Theological Position“, *Heythrop Journal*, LI (2011) 693–699.

²⁷⁴ О потреби за другим слично говори и J. Ryan, „Like Bread from One’s Mouth: Emmanuel Levinas and Reading Scripture with the Other“, *Pacifica: Journal of the Melbourne College of Divinity XXI/3* (October, 2008), 285–306.

питања. Какве последице има различито онтолошко схватање релације човековог бића према другој најбоље се, по његовом мишљењу, може видети из еклисиолошке перспективе. По тумачењу А. Торанса, за Зизјуласа је само у евхаристији могуће предокусити истинску личност јер је она (евхаристија) простор у којем је „како“ Божијег бића најјасније артикулисано.²⁷⁵

4.3. Службе у Цркви

Да подсетимо: свака служба у Цркви је дар Светога Духа, а дарови Духа су разноврсни. То се јасно види из реторичких питања апостола Павла упућених Коринћанима: „Јесу ли сви апостоли? Јесу ли сви пророци? Јесу ли сви учитељи? Да ли сви имају дар исцељења?“ (1Кор 12, 29).

Наравно, одговор је – не. Дарови јесу различити, али ниједан члан (Тела) не може због тога рећи другој: ниси ми потребан (1Кор 12, 21), већ су сви (будући у конститутивним релацијама једних према другима) зависни једни од других. И као што постоји узајамна зависност међу члановима Цркве тако је и међу службама у Цркви: ниједна служба се не може изоловати и схватити независно од друге. Тако је не само биће свих чланова Цркве, него и „биће“ њихових служби – зависно од заједнице коју они успостављају. И као што се биће ниједног члана Цркве не одређује односом према самој себи (него односом према другима), тако је и са службама у Цркви – ни једна се не може одредити из саме себе (јер ниједна није довољна самој себи), него искључиво из односа према свим другим службама из којих и у вези са којима црпе свој смисао.

²⁷⁵ А. Torrance, „Personhood and Patristics in Orthodox Theology: Reassessing the Debate”, *The Heythrop Journal* LII (2011) 700–709, 702. Интересантно је како у овом значајном тексту А. Торанс посматра персонализам у савременом православљу. Имајући у виду и критичаре тог персонализма којима понекад даје и за право, Торанс нас упућује на А. Папаниколауа који је наглашавао да иза Зизјуласове елаборације персоналистичке теологије и антропологије стоји „реализам богочовечанске заједнице“. Надаље А. Торанс тврди да су теолози попут Зизјуласа помогли модерним и постмодерним кретањима у философији (чак и у науци) да се укључе у токове савременог света. Торанс напомиње да та чињеница није новост, ма колико се Л. Турческу и Н. Лудовикос трудили да докажу супротно. А. Торанс такође увиђа да Зизјулас савесно извлачи корист из философских достигнућа Бубера, Хајдегера, Сартра, Левинаса, Лакана и других, али истовремено не одступа од патристичке и библијске идеје која се тиче судбине и циља људског бића који су утемељени у Богу као личности. То утемељење, по Зизјуласу, не може понудити ниједан философски систем. Бога као личност и вечни живот у слободи и љубави могуће је сусрести једино у евхаристији која је, као што је поменуто, предокус истинске личности.

Ако је тачан Зизјуласов закључак да је „другост срж богослужења“,²⁷⁶ онда је јасно да је другост и срж заједнице. А богослужење је, по њему, несумњиво срж и саме Цркве. Стога је логично чувати богослужење и дарове оприсутњене у њему и пазити на другост као на срж заједнице, односно чувати саму заједницу. А пошто, по хришћанском увиду, човек живи у „палом стању“, „Цркви је потребна *служба која уједињује*“²⁷⁷ и која је у стању да заштити *различитост* од прерастања (или боље: извитоперења) у *поделу* – потребан је спречавалац и исцелитељ подела, јер, постоји стална опасност (чији је последњи корен склоност коју је човек задобио приликом пада) да *διαφορά* постане *διαίρεσις*, чему значајно доприноси управо пало стање човека. Другоме је, инсистира Зизјулас, неопходан „један“, а тај „један“ је у Цркви епископ, а та служба која уједињује је „служба епископства“²⁷⁸ која је опет неодвојива од богослужења.

Зато Зизјулас подсећа:

„Није чудо што нема Цркве без епископа... Црква без епископа изложена опасности да допусти различитости [која је пожељна] да оде у поделу [која је погубна]“.²⁷⁹

Епископ, пре свих, а потом и све друге службе у Цркви (презвитер, ђакон и сваки верник) морају бити слуге јединства, а не слуге подела. Свакако, онтолошко начело према којем један (епископ) обезбеђује другост осталих подразумева присуство другог, тј. свих других служби у Цркви.

„Према томе, основне службе у Цркви, које ни на који начин не могу изостати, јер би се тиме изменила есхатолошка истина Цркве, јесу: народ на сабрању, са епископом у средишту, свештеници око епископа, и ђакони

²⁷⁶ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 8.

²⁷⁷ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 8.

²⁷⁸ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 8.

²⁷⁹ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 9.

као спона између клира и народа. ‘Без њих, Црква се не назива Црквом’, каже Свети Игњатије. Не можеш је, дакле, назвати Црквом ако нема све ове чиниоце.²⁸⁰

Митрополитово становиште је да се личност конституише као *другост* у *заједничарењу* и *заједничарење* у *другости*. Од пресудног значаја за његово схватање другости је исправно учење о Светој Тројици: Отац се ни за тренутак не може појмити без Сина и Духа, а исто важи и за друге две личности. Једино кроз правилно разумевање овог учења могуће је докучити шта се очекује од личности човека као „иконе Божије“.²⁸¹ По Зизјуласу је порекло аутентичне личности превасходно теолошкопитање. Он предочава да тријадолошко схватање Бога у коме постоји аутентична различитост исто као и истинско јединство јесте примењиво на људску личност.²⁸²

По митрополиту је за разумевање појма личности, као што је напред говорено, нарочито важно разумевање једноначалија Оца, који је један од Свете Тројице. По учењу Кападокијаца „... неопходно је да се почне од Свете Тројице, јер полазећи од Оца, не можеш избећи Тројицу, зато што Тројица почиње *Личношћу* Оца.“²⁸³ Исправно протумачено, могуће је закључити да другост не угрожава јединство већ да, напротив, представља његов услов *sinequanon*. Важно је, како наглашава Зизјулас, да је другост *апсолутно слободна у Богу*, јер то

²⁸⁰ J. Зизјулас, *Екклесиолошке теме*, 109. А. Торанс, имајући у виду критичаре Зизјуласа, напомиње и на основу оваквих митрополитових констатација да Зизјуласу није могуће приписати да је непатристичан или да драстично одступа од предања Цркве. Ричард Крос подсећа да Зизјулас нигде не тврди да су његови патристички извори нужно у складу са његовим тумачењем истих. Крос даље каже да је приликом поновног читања класичних грчких извора сигурно могуће пронаћи импликације за које нису знали ни сами аутори; Richard Cross, „Disability, Impairment, and Some Medieval Accounts of the Incarnation: Suggestions for a Theology of Personhood”, *Modern Theology* XXVII/4 (October, 2011), 639–658, 655.

²⁸¹ Следећи Зизјуласову поставку да је „циљ спасења да лични живот који је остварен у Богу буде такође остварен и на нивоу људског постојања“ (“Personhood and Being”, 50) Расел тврди да се квинтесенција спасења састоји у вечном опстанку личности као јединствене, непоновљиве и слободне те да се „спасење може схватити као остварење личности у људским бићима“ (Edward Russell, „Reconsidering Relational Anthropology: A Critical Assessment of John Zizioulas’s Theological Anthropology”, *International Journal of Systematic Theology* V/2 (July, 2003), 168–186, 173).

²⁸² A. Melissaris, „The Challenge of Patristic Ontology in the Theology of Metropolitan John (Zizioulas) of Pergamon”, *The Greek Orthodox Theological Review* XLIV/1–4 (1999), 467–490, 470.

²⁸³ J. Зизјулас, *Догматске теме*, 157.

омогућава да су Отац, Син и Свети Дух апсолутно различити, а опет да нико од њих није у опасности да буде помешан са осталом двојицом.

Из овога Зизјулас с правом закључује да је другост несхватљива без релације (односа). „И Отац и Син и Свети Дух су имена која указују на однос [...] јер ниједна личност не може бити различита ако не стоји у односу“.²⁸⁴ Заједница, дакле, не само да не угрожава личност, него она ствара другост која је у том случају онтолошког карактера будући да стоји у средишту личности која је онтолошка категорија²⁸⁵. „То значи да је другост незамислива без односа, као и то да она генерише однос (relationship). Учење о Светој Тројници поставља другост као конститутивну за биће.“²⁸⁶ Ово је темељна Зизјуласова теза – *другост не само да не угрожава биће већ га конституише, сачињава*. Џон Вилкс одлично примећује да:

„по њему [Зизјуласу], бити ‘у релацији’ [‘у односу’] не представља само један посебан елемент персонaлности, већ је то њен доминантни елемент. Личност је дефинисана првенствено њеном (или његовом) релацијом према другим личностима.“²⁸⁷

С друге стране, личност је носилац слободе. За нашу тему је битно да лична слобода обавезно подразумева и то да се буде *други*. Дакле, не просто да се буде „различит“ него „други“. Личност не искључује слободу да се поседују различити квалитети. То нам омогућава, каже Зизјулас, да разумемо зашто личност није подложна нормама и стереотипима, и још важније – да схватимо да њена слобода није слобода „од другог“ него слобода „за другог“.²⁸⁸ Тоје, штавише, начин на који је могуће поистовећење слободе са љубављу, јер волети

²⁸⁴ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 5.

²⁸⁵ Ј. Зизјулас, *Јединство Цркве*, 35.

²⁸⁶ Д. Рид, „Патристика и постмодерна“, 60.

²⁸⁷ G. F. Wilks, „The Trinitarian Ontology of John Zizioulas“, 74.

²⁸⁸ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 10.

на прави начин можемо само ако смо способни допустити да други увек заиста буде друг(ачиј)и „а да ипак буде у заједници са нама“.²⁸⁹

4.4. Другост и постојање творевине

Јелинска философска поставка да нешто не може произаћи из ничега била је директно супротстављена хришћанској да свет није одувек постојао већ да је ни из чега дошао у постојање стваралачким актом Тројединог Бога. Зизјулас овде полази од питања: да ли је свет створен или је он *φαινόμενον*? Он одлучно тврди да уколико би свет био нестворен или само појава из нечега већ постојећег, то би подразумевало одсуство слободе у стварању, како за Творца (јер би тако Творац био условљен нечим приликом стварања), тако и за његову творевину (јер неслободан Творац не може створити слободну творевину). Гроп каже да су Зизјуласови описи божанствене слободе увек у контексту његове реконструкције тројичног предања у патристичкој ери. По њеном мишљењу, он увек полази од тринитаризма који се јавио у раној Цркви и пореди га са космологијом грчких философа у којој истинску божанску слободу није било могуће сачувати.²⁹⁰ Управо зато Зизјулас одлучно одбацује поједина схватања која су сâмо небиће замишљала као својеврсну „паралелу бићу“.

„Дакле, за многе, на пример за Тому Аквинског и за Карла Барта, небиће (= ништавило) је нешто што Бог одбацује. Наиме, као да небиће постоји и као да Бог каже: ‘Небиће неће више постојати. Нека постане свет!’ Значи, небиће бива одбачено, односно нешто одбацујеш да би идентификовао Бога.“²⁹¹

Митрополит пергамски тврди да би овакво схватање подразумевало „губљење појма Бога“²⁹², очигледно зато што би се на тај начин изгубио темељни појам слободе у бићу Божијем, а са њим и појам Бога достојан њега. М. Хаудел увиђа да

²⁸⁹ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 10.

²⁹⁰ Elizabeth T. Gropp, „Creation *Ex Nihilo* and *Ex Amore*“, 466.

²⁹¹ Ј. Зизјулас, *Догматске теме*, 44.

²⁹² Ј. Зизјулас, *Догматске теме*, 44

се повратком Новом Завету и раној Цркви дошло до схватања да се и Црква и све у њој првенствено заснива на појму Бога, тј. на доктрини о Тројици.²⁹³

Настављајући да упоређује старогрчко са хришћанским становиштем, Зизјулас каже како и Платон у *Тимеју* приписује стварање Божијој „слободној вољи“.²⁹⁴ Међутим, по Зизјуласовом тумачењу, Платонов је Демијург, иако делује по својој слободној вољи (θελήσει)²⁹⁵, ипак условљен, и то тиме што је морао да ствара из прапостојеће материје и да притом поштује идеје *Добра* и *Лепог*, док му је прапостојећи простор (χώρα) диктирао услове.²⁹⁶ Платонову концепцију Зизјулас зато сумира следећим речима: „одувек постоји нешто из чега настаје свет у онаквом облику какав ствара Бог; а сам Бог је на неки начин уплетен [= уткан] у то постојање [= битије].“²⁹⁷ Зато је платонизам, иако јесте говорио језиком који је Оцима био близак (Бога Платон назива „Оцем и творцем свега?“) са собом носио низ проблема које је хришћанска онтологија требало да реши²⁹⁸. А ти проблеми су се појавили најпре под утицајем Филона Александријског на хришћанско богословље у александријској богословској школи. За једног од најважнијих представника те школе, Оригена, Зизјулас каже да је проицљиво увео другост између Божије слободе и акта стварања, јер је Платонове идеје схватао као вечно постојеће мисли Божије. Али, ни Ориген неке ствари није успео сасвим да раздвоји, јер је у творевини тражио оно „вечно“ које спаја Бога и свет, чинећи их сроднима²⁹⁹. Ова зависност од платонистичких позиција која је код Оригена,

²⁹³ Matthias Haudel, „The Relation between Trinity and Ecclesiology as an Ecumenical Challenge and Its Consequences for the Understanding of Mission“, *International Review of Mission* XC/359 (October, 2001), 401–408, 402.

²⁹⁴ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 16.

²⁹⁵ Платон, *Тимај*, 29.

²⁹⁶ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 16.

²⁹⁷ Ј. Зизјулас, *Догматске теме*, 108.

²⁹⁸ Види: Владан Перишић, „Постоји ли патристичка теорија идеја“, у: *И вера и разум*, Службени гласник, Београд, 2009, 95–106.

²⁹⁹ ОразлозимабогкојихсвејеПлатоноваонтологијанеподесназахришћанскуонтологијуЗизјуласово ринавишеместа, изатосталноподсећанаопасностод „скривеногплатонизма“. Уп. Ј. Зизјулас, „БитијеБогаибитијечовека“, 58–60; Ј. Зизјулас, *Догматскетеме*, 108.

ипак, остала, узрокује по Зизјуласу низ проблема нарочито у гносеологији и еклисиологији³⁰⁰.

Митрополит, као и савремени православни теолози П. Христу³⁰¹, Г. Флоровски³⁰² и А. Јевтић³⁰³, тврди да су Св. Атанасије и никејски Оци дефинитивно раздвојили Бога и свет у оном смислу у коме су их Јелини спајали и приказивали нераздвојнима. Низ закључка који произилазе из хришћанског учења о стварању *ни изчега* односи се на „другост“ Бога, а тиме и на „датост“ творевине. Свет је своје постојање примио као *бесплатан дар* од Бога. Одговор Цркве која творевину види као дар превасходно је садржан у чину благодарности. Творевина је тако дар који, како каже Е. Шепард, „треба са усхићењем одмотати, које нас води радости, страхопоштовању, чуђењу и богослужењу“.³⁰⁴

За Свете Оце је сасвим јасно: Божије постојање је нестворено, док је постојање света „створено“, тј. „условљено“. Зизјулас тврди да је патристичко схватање успело показати како „друго постојање може постојати раме уз раме са Божијим постојањем управо зато јер је резултат слободе, а не нужности“.³⁰⁵ Из овога произлази да је свет једна „створеност“ у коначном онтолошком смислу пошто његово постојање зависи од слободе проистекле од слободне личности која се (слобода) пројавила кроз чин *стварања* (а не *рађања* или *исхођења*). Отуда и тако изричит став пергамског митрополита који каже да између природе Бога и природе света влада апсолутна, „бездана“ другост³⁰⁶ коју Д. Рид, следејући митрополитовој мисли, овако објашњава: „Другост између Бога и створеног бића јесте апсолутна другост (нема мешања природа, да следејемо Халкидонском

³⁰⁰ Ј. Зизјулас, *Еклисиолошкетеме*, 12–13.

³⁰¹ Panagiotis Christou, „Uncreated and Created, Unbegotten and Begotten in the Theology of Athanasios of Alexandria“, *Augustinianum* 13, Roma 1979.

³⁰² Г. Флоровски, „Појам стварања код Св. Атанасија Великог“, 246 и даље.

³⁰³ А. Јевтић, *Патрологија*, Београд, 1984.

³⁰⁴ Andrew Shepherd, „The ‘Other’, the ‘Gift’, and ‘Priesthood’: Zizioulas’ eucharistic and eschatological theology of creation“, *Stimulus* XV/4 (2007), 3–8, 4.

³⁰⁵ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 18. А. Папаниколау објашњава начин на који се Зизјулас ослања на Св. Атанасија Великог у погледу учења о разлици између рађања Сина и стварања света. А. Параниколау, *BeingwithGod*, 73–75.

³⁰⁶ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 19.

оросу).³⁰⁷ У неколико премиса Зизјулас објашњава овај став за који, као што смо видели, тврди да је и светоотачки: када би свет био непропадљив по природи, то би значило: а) да је проистекао не из ничега већ из нечега непропадљивог, б) имао би постојање захваљујући нужности, а не слободи, и в) не би био у онтолошком погледу „други“, јер би био истоветан са природом из које је проистекао.³⁰⁸

Бог је, како каже Зизјулас, узвео „другог“ до пуног онтолошког статуса и тиме оставио могућност да се јаз (између нествореног и створеног) премости. Јер, „другост“ је, по митрополиту, неопходна за постојање слободе – ако нема апсолутне другости између Бога и света, није могуће да буде ни онтолошке слободе јер би у том случају биће Бога било условљено бићем света, чиме би се, као у јелинској онтологији, укинула слобода и Бога и човека. Тим укидањем слободе ниједна другост, ни божанска ни човечанска, никада не би могле функционисати у тако створеном свету као посебне.³⁰⁹ Пример за то је концепт Логоса „кроз кога“ и „у коме“ је свет сачињен (Јн1). Тај концепт, тврди Зизјулас, указује на јединство и другост.³¹⁰ Ради се, заправо, о онтологији Другости која представља неодвојиви аспект постојања. Зизјулас се често позива на чињеницу да ниједно биће не постоји као гола природа већ увек у посебном „модусу“ или на посебан начин. Тако онтологија, према њему, говори не само о бићу него и о његовом „начину постојања“ (τρόπος πάρεξως)³¹¹. Тек узети заједно они чине основ Зизјуласовог учења о идентитету.

По њему постоје две врсте идентитета. Први је онај који подразумева природну другост или оно што је друго по себи (по природи) и тај идентитет не подразумева могућност заједничарења. Ово говори о томе да категорија „природе“ код Зизјуласа није схваћена једнострано. Једино заједничарење које

³⁰⁷ Д. Рид, „Патристика и постмодерна“, 60.

³⁰⁸ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 19.

³⁰⁹ Ц. Мејер, тумачећи Зизјуласово учење о Тројици које открива да је другост апсолутна, напомиње да Зизјуласов приказ личности подразумева да личност има онтолошки статус и да се тако другост претвара у *апсолутну категорију*. Свако лице Свете Тројице је другачије не путем разлике у квалитету већ путем потврде (John Meyer, „God’s trinitarian substance in Athanasian theology“, *Scottish Journal of Theology* LIX/1 [2006], 81–97).

³¹⁰ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 21.

³¹¹ Ј. Зизјулас, „О бићу личности“, 57.

подразумева две различите природе је оно остварено између божанске и људске природе у личности Христовој.³¹² Управо овако можемо да схватимо зашто је неопходно да постоји још једна врста идентитета.³¹³ Та друга врста идентитета је она која подразумева трблос (модус, начин) који омогућава и чини заједничарење.³¹⁴ Зизјулас појашњава да дистинкцију између ове две врсте идентитета омогућава библијска и јеванђелска вера у Бога који је трансцендентан, односно сасвим други и у апсолутном смислу слободан у односу на свет. Таква вера допушта слободу да се буде слободан не „од другог“ него „за другог“³¹⁵ чиме *другост постаје услов заједничарења*.

Митрополит овакву поставку поткрепљује поређењем Св. Григорија Паламе и Св. Максима Исповедника³¹⁶ за чије ставове каже да су, иако изнесени из различитих перспектива, у складу са његовим становиштем. Тако Св. Григорије Палама прави дистинкцију између суштине и енергије, показујући да је и енергија онтолошки појам. Наиме, у паламитској теологији категорија енергије показује *реалну* присутност Бога у свету од којег је он потпуно различит (трансцендентан). Енергије јесу енергије суштине Божије које се кроз личности Тројице дају свету. У том смислу оне јесу истинске, нестворене енергије. Али оне делују у свету и нису исто што и суштина из које јесу. Тако он показује да идентитет Бога није угрожен његовим односом ка свету, као и да свет свој

³¹² Слично говори епископ Игњатије: „...Литургија је, иако заједница многих и различитих људи и природа, Христос. Зато што је ипостас Литургије ипостас Христова.“ (И. Мидић, „Корени Цркве по Светом Максиму Исповеднику“, *Познање циља стварања силом Васкрсења*, радови Симпозиона о Светом Максиму Исповеднику, Београд 18–21. 10. 2012, Београд – Лос Анђелес, 2013, 361–368, 368.)

³¹³ Н. Лудовикос тврди да је најозбиљнији христолошки проблем у Зизјуласовој мисли начин на који он схвата Христов идентитет („Личност уместо благодати и наметнута другост: коначно богословско становиште Јована Зизјуласа“, *Видослов* 51 (2010), 59–90).

³¹⁴ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 26.

³¹⁵ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 26.

³¹⁶ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 28. Не можемо се сложити са тврдњом Д. Рида да је Зизјуласова теологија „више заснована на Максиму Исповеднику него на Григорију Палами“ (Д. Рид, „Патристика и постмодерна“, 58). Као што смо видели, један од основних увида митрополита пергамског је заснован на персоналистичком тумачењу Паламиних текстова.

идентитет задобија од Бога, не поистовећујући се због тога са њим.³¹⁷ Хришћанска онтологија на тај начин избегава и пантеизам и дуализам.

Св. Максим, опет, истрајава на дистинкцији између *логоса* природе и *тропоса* постојања. Палама говори о другости Бога, користећи дистинкцију између природе и енергије, а Св. Максим – директније говорећи о персонализму Тројичног Бога и оваплоћењу Бога Логоса – тврди да се јаз између створеног и нествореног премошћује тиме што Божија ипостазираност подразумева „модус постојања“.³¹⁸ Ово конкретно значи да, према Св. Максиму (и митрополиту пергамском који га верно следи), нетварна и тварна природа, иако онтолошки потпуно различите, могу да остварују заједницу у личности Христовој будући да једна личност може бити оно „како“ (*ὅπως* εἶναι) за обе природе. Божији „модус постојања“ (а то је личност) омогућује да заједница и други могу функционисати у јединству³¹⁹. И само ако схватимо ту димензију личности – можемо избећи скончање у тоталитарности. Свака тоталитарност, наиме, подразумева или диктат заједнице над личношћу која тој личности укида другост, или диктат личности над заједницом која укида право заједнице да унутар себе задржава различитост. Само онтологија другости даје могућност да се личност и заједница остваре као другост упућена на јединство и као јединство које подразумева другост.

Бог и свет сједињени су без губљења својих другости једино у личности Божанског Логоса, у Христу. Овај однос Бога и света је, тврди Зизјулас, ипостасан и одвија се у једној личности Свете Тројице. Та личност је по преимућству личност Сина – Логоса³²⁰. Зизјулас каже да је Св. Максим импресивно предухитрио савремену науку описујући космос као интеракцију између јединства и различитости, природе и другости. Св. Максим инсистира на томе да се другост назива конститутивним елементом космоса³²¹, јер је божански Логос

³¹⁷ Св. Григорије Палама, *Трећа тријада у одбрану светих исихаста*, 24–25.

³¹⁸ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 27.

³¹⁹ Види: А. Рапаниколаоу, *Being with God*, 87–88.

³²⁰ Ј. Зизјулас, *Догматске теме*, 60–61.

³²¹ Максим Исповедник, *Theol.Pgl.* 21.

присутан свуда у творевини. Иако је већ фон Балтазарова студија о Св. Максиму Исповеднику (*DiekosmischeLiturgie*) истакла значај теологије Логоса за целину мисли Св. Максима, чини се да је тек митрополит Зизјулас увидео и нагласио прави значај *личности* Логоса у космологији Св. Максима.

Све ово, наравно, не значи да је и сама творевина личност, али хаотични космос трага за Богом који је толико личан да може да му пружи свој модус постојања, а управо је то она релација која је тражена. Већ је Св. ап. Павле истакао да „жарким ишчекивањем очекује творевина да се јаве синови Божији. Јер се твар покори таштини не због своје воље, него због онога који је покори, с надом“ (Рим 8, 19-20). Како каже митрополит пергамски:

„Кад пада човек, тада и целокупна творевина пада. Наиме, сва твар чека да буде спасена, да живи тако што ће се човек сјединити са *нествореним*“.³²²

Будући не-лична, твар се само кроз личност и у личности може спасити. Зато А. Папаниколау с правом подсећа на везу између Зизјуласа и Св. Максима који говори о творевини као „догађају љубави јер је она другост у односу на Нестворенога“.³²³

4.5. Другост и Божије постојање

За Зизјуласа је кључно питање да ли је „другост“ онтолошки те тиме и основни елемент у Божијем постојању? Правилан одговор на ово питање, по њему, упућује наегзистенцијалне последице по живот света. Да је ово питање уистину важно, по митрополиту, показују осуде разних јеретичких учења о овој теми кроз историју. Наиме, разни јеретици (пре свих аријанци и они који су им следовали – евномијанци) никако нису могли да толеришу „другост“ у божанском бићу. Зизјулас такође врло често са свог становишта осветљава Августинову тријадологију у којој другост додуше није била искључена из Божијег постојања, али јесте била постављена као „секундарна“ у односу на божанску једност. То је

³²² Ј. Зизјулас, *Догматске теме*, 292.

³²³ А. Папаниколау, *BeingwithGod*, 122.

била последица учења по којем је божанска једност (тј. то да је Бог један) изражена кроз идеју (једне божанске) суштине:³²⁴ Бог је један јер има једну суштину.

Насупрот Августиновом богословљу³²⁵, источно патристичко богословље о Богу Тројици је Божанску монархију везало за личност Оца, а не за божанску суштину. Оно је, тврди Зизјулас, „одбацивало каузалитет на нивоу суштине“.³²⁶ Јер, како каже еп. Атанасије Јевтић, „извор и начело личности може бити само личност, а не никако суштина, макар она била и божанска“³²⁷. Ово је био предуслов да се разуме како је „другост – онтолошки примарна“,³²⁸ јер се појам „једнога“ у Богу мора односити на личност, а не на суштину. Августиново наглашавање примарности суштине (што би требало да одговори на питање хришћанског монотеизма: може постојати само *једна* суштина и ниједна друга у Богу) онемогућило би говорење о другости као примарној.

Насупрот томе, по митрополиту, личност као што је Отац несхватљива је без свог односа према другим личностима (Сину и Духу). Отуда (преузима он кападокијско становиште) у Очевој личности ἀρχὴ у Богу отвара могућност да другост (Сина и Духа) у онтолошком смислу буде конститутивни елемент у божанском бићу.³²⁹ Тако је слободна Очева личност радикално друга ипостас несхватљива без радикално других ипостаси која управо тиме узрокује другост и њен онтолошки садржај.³³⁰

³²⁴ Ј. Зизјулас, *Догматске теме*, 151–154.

³²⁵ Не желимо овде да се упуштамо у то да ли Зизјуласово тумачење Августина верно одражава његову мисао. Уосталом, то би могао да буде предмет посебне студије. Овде се задовољавамо тиме да верно представимо како он схвата хипонског бискупа. Зизјулас свакако држи (и то понавља у својим радовима) да је за Августина управо божанска суштина оно што чини да је Бог упркос томе што је Тројица ипак *један* Бог.

³²⁶ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 36.

³²⁷ Атанасије Јевтић, *Патрологија 2*, Београд, 1984, 157.

³²⁸ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 36.

³²⁹ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 36.

³³⁰ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 37.

Пошто је личност Оца (како, ослањајући се на Кападокијце, тврди Зизјулас) узроковала друге две личности Свете Тројице, и то захваљујући слободи коју може имати само личност (а не суштина), категорије *слободе* (Оца) и *другости* (Сина и Духа) тиме су задобиле конститутивне улоге у хришћанској онтологији: биће Тројичног Бога непојмљиво је без било које од њих.

Међутим, питање *на који је начин другост конститутивна за биће* рађа једну од критика упућених Зизјуласовом богословљу. Тај аргумент је изразио Н. Лудовикос на следећи начин: “Наша другост је ‘наметнута’ онда када нам давалац наше другости не дозвољава да му дамо његову другост за узврат. На дубљем нивоу, ми не дајемо истински некоме другост уколико му истовремено не дозвољавамо да пружи другост нама за узврат. Због тога се зизјуласовска ‘асиметрична’ архитектура монархије и овде руши. Тиме што је узрокован од Оца својом вољом, Син у истом ‘моменту’ нуди да буде такође Његов ‘узрок’, а исто је и са Духом Светим. Син и Дух тиме свакако не постају ‘узроци’ Оца, али јесу узроци Очеве ‘узрочности’, заједно са њим”³³¹

Алексис Торанс, чини нам се с правом констатује да „Лудовикос можда претерује, али његова критика садржи неке од значајних примедби Зизјуласовој теологији“.³³² Наиме, Лудовикос указује на то да је моменат Очевог узроковања Сина, његовог давања бића Сину, исувише истакнут као првенствени начин давања другости. Према Лудовикосу, другост подразумева својеврсну симетрију, тј. другост подразумева да онај који даје биће као другост уједно и сам добија своју другост у односу на онога коме даје постојање. Међутим, сам Лудовикосов опрез да тиме не дође до позиције у којој би Син постао „узрок“ Оца говори колико је његова примедба Зизјуласу излишна. Зизјуласова „асиметрија“ је узрокована истим разлогом – његова онтологија допушта закључак да други (Син) јесте конститутиван за биће Оца (даваоца другости) али не на такав начин да Син може да узврати урочност. Дакле, асиметрија мора да остане: из тројичне перспективе немогућа је потпуно симетрична онтологија другости.

³³¹ N. Ludovikos, „Person instead of Grace”, 692 (= „Личност уместо благодати“, 72).

³³² Alexis Torrance, „Personhood and Patristics in Orthodox Theology“, 704.

4.6. Другост и постојање Цркве у Христу

Зизјулас види како се слобода и другост међусобно сусрећу у Христу. Христово биће носи у себи две природе: божанску и људску, али (и то је наслеђе Халкидона – по Зизјуласу суштинско) носи их „нераздељиво и несливено“. Ове одредбе сабора у Халкидону (*нераздељивост* и *несливеност* двају природа у Христовој личности) незаобилазне су за правилно разумевање појма „другости“. Да би подробније објаснио ово своје уверење Зизјулас подсећа на један од аксиома хришћанске теологије који каже да је „постојање Бога и постојање света потпуно другачије“, ³³³ те да је творевина по природи пропадљива, што међутим не значи да ће нужно пропасти. ³³⁴ Она, дакле, „јесте пропадљива“ сама по себи, али се не спасава собом већ преко слободе Бога који је у њу закорачио и може јој подарити вечно егзистирање кроз слободну заједницу са њим. С обзиром на честе критике упућене митрополиту за његов став о природи и њеној пропадљивости, он је у једном од својих новијих радова дао драгоцену појашњења:

„Било који негативни искази о природи важе за онтологију само када се дисјункција или сукоб између природе и личности збива било на нивоу мисли (нпр. у класичној јелинској философији, посебно у древној јелинској трагедији, или у позној средњовековној и савременој философији) било у искуству нашег актуалног (палог) постојања. Било протолошки било есхатолошки природа и личност–ипостас „сапостоје“ хармонично као два аспекта сваког бића. На том нивоу у мојој мисли нема ничег негативног о било којем од то двоје.“ ³³⁵

Нагласком на пропадљивости природе Зизјулас жели да покаже да је опстанак творевине без Божијег оваплоћења немогућ, јер природа сама по себи није у могућности да се извуче из ропства смрти. Због тога је једина за творевину

³³³ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 38.

³³⁴ Ако су се неки Зизјуласови ранији текстова и могли протумачити као да имплицирају пропадљивост природе, он овде коригује свој став наглашавајући да она није „нужно пропадљива“.

³³⁵ Јован Зизјулас, „Личност и природа у теологији Светог Максима Исповедника“, *Познање циља стварања силом Васкрсења*, радови Симпозиона о Светом Максиму Исповеднику, Београд 18–21. 10. 2012, 89–120, 118.

спасоносна идеја – идеја *обожења*. Митрополит заступа мишљење да Христову личност не треба идентификовати као „природно“ својство јер жели да избегне несторијанско учење о две субјективности односно две личности у Христу.³³⁶ Говорећи о природи на овај начин, Зизјулас пре свега истиче да она не подразумева утапање творевине у божанску природу, јер би то губљење творевине у Богу означавало губитак њене „другости“ у односу на Бога. Христос који се јавља као Спаситељ није тачка обожења у којој Бог престаје бити сасвим другачији од творевине и на неки начин се сливајући изједначава с њом. Управо да то није случај наглашава Халкидонски догмат, инсистирајући на томе да две природе у Христу морају остати међусобно „несливане“. Зизјулас из тога закључује да „христологија потврђује другост на фундаменталан начин“.³³⁷

Он исту поставку користи и када је реч о слободи: Бог и човек остају другачији, али су „сједињени ипостасно, тј. у слободној личности Логоса“. Личност, по митрополиту, на тај начин бива слободна од природе и стога може њоме владати. То се види у укључивању Светога Духа у Христово постојање, у којем слобода и другост постају очигледни, почевши од чињенице да је Христос рођен од Духа Светога и Марије Дјеве чиме је од самих почетака долазак Спаситеља лишен нужности коју са собом носи биолошка датост.³³⁸ Зизјулас, штавише, напомиње да је очигледно да Символ вере јасно исповеда да се оваплоћење збило у слободи – и са божанске и са људске стране – и да је сједињење Христа (Логоса) са човеком (људском природом) било у чувању другости другога. По његовом мишљењу, јасно је да Дух Свети у догађају оваплоћења учествује апсолутно поштујући слободу и другост, иначе се не би

³³⁶ А. Torrance, „Personhood and Patristics in Orthodox Theology: Reassessing the Debate“, 705. А. Торанс тврди да је по овом питању Зизјулас ближи Максиму него што Лудовикос сугерише. Зизјулас се пак позива на христологију оца Д. Станилоајеа као изврсног тумача Максимове христологије, а који подсећа да се у Максимовој христологији све *средити* на личности: божанска и људска природа сусреле су се и савршено јединство постигле „у ипостаси“ Логоса, и тим путем „људско биће је уздигнуто изнад детерминизма природе или је тај детерминизам слободно прихватило.“

³³⁷ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 38.

³³⁸ „Теолошки персонализам има за циљ да потврди а не да умањи динамизам природе.“ Ово Зизјулас закључује на основу његовог става да и у светотројичном постојању, као и у христологији и у хришћанској антропологији, личност ипостазира (даје постојање) природи (Ј. Зизјулас, „Личност и природа у теологији Светог Максима Исповедника“, 119).

тражило, нити би било потребно „да“ Марије Дјеве, изречено архангелу Гаврилу којег је послао Бог. Зизјуласовим речима: „није било логично да Бог каже: Хтео то Адам или не, хтео то човек или не, ја ћу се умешати и спашћу свет.“³³⁹

Пергамски митрополит сматра да се у овом догађају и у свим догађајима везаним за Христов живот показује како – захваљујући Духу који „почива у Христу и чини га Христом“³⁴⁰, као и њиховом слободном примању од стране човека – Христос постаје небројене ипостаси.³⁴¹ То значи да у Цркви Духом Светим сваки човек може бити уважен (прихваћен) до те мере да се сједини са Христом, што се, у ствари, и догађа у Светој Литургији. У њој, наиме, многе личности постају једно са Христом, а Христос у Духу Светом освећује и обједињује многе. П. С. Петерсон наводи интересантну мисао Христофа Швобела: „За хришћане, по лику Божијем значи по лику Свете Тројице.“ Из овога Петерсон, слично Зизјуласу, закључује да људска личност постоји као одраз унутартројичног живота: „Бог вечно постоји у релационој Тројици, а људске личности су створене на слику Божију: према томе људске личности су инхерентно релационе.“³⁴²

За Зизјуласа „Црква је место где људска слобода да се буде други постаје пресудна“.³⁴³ А другост унутар Цркве није једноставно сачувати, јер кад год је реч о другости аутоматски се јавља питање јединства и једности. Проблем је, дакле, како у Цркви помирити постојање другости унутар једности. Зато Зизјулас поставља питање: „Да ли је јединство или једност оно што даје постојање многим

³³⁹ Ј. Зизјулас, *Догматске теме*, 322.

³⁴⁰ Ј. Зизјулас, *Догматске теме*, 332.

³⁴¹ „Христос је ‘корпоративна личност’, то је позната зизјуласовска тема коју објашњава уз помоћ *једног* и *многих*, главна дистинктивна одлика његове теологије. Тело Христово условљено је од самог почетка пнеуматологијом, која му даје димензију заједнице и слободе. Јединство тела конституисано је другошћу, а тело је само по себи слободно конституисано увек изнова Духом, који доноси дарове из будућности као ‘нове догађаје’“; Paul McPartlan, „Who is the Church? Zizioulas and von Balthasar on the Church’s Identity”, *Ecclesiology* 4 (2008) 271–288, 277.

³⁴² Paul Silas Peterson, „The unquantifiable value of *imago Trinitatis*: Theological anthropology and the bioethical discourse on human dignity“, *Human Reproduction and Genetic Ethics* XIV/2 (2008) 27–38, 34.

³⁴³ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 39. К. Ранер и Ј. Рацингер су заједно објавили књигу (*Episkopat und Primat*, *Questiones disputates* II, ed. К. Rahner and Н. Schlier, Freiburg, 1961) у којој се баве односом помесне и васељенске Цркве. Зизјулас је закључио да они, држећи се аргумента да „један“ претходи „многима“, западају у проблем да им је суштина постала приоритет над бићем.

помесним црквама?³⁴⁴ Он истиче да би римокатолици на ово питање одговорили да једна Црква претходи свакој помесној цркви. Протестантска еклисиологија би, насупротив томе, по Зизјуласу, тежила „конгрегационализму“, настојећи да дâ приоритет помесној цркви. Оба ова одговора представљају алтернативе које намеће онтологија која се темељи на примату општег над појединачним, или пак, као у случају протестантске еклисиологије, појединачно односи примат над општим³⁴⁵. Сличан „дијалектички“ (или–или) однос западна теологија је видела и у хришћанској антици, у време раних заједница (односно „локалне“ цркве и саборне Цркве у тибингенској школи и код Харнака)³⁴⁶. Насупрот њима, православна еклисиологија, на основу пневматолошки утемељене христологије, о којој смо говорили у одговарајућем поглављу, по његовом мишљењу би могла дати само један одговор:

„Постојање Цркве не може бити дато *apriori* као нужна датост. Један не може претходити многим, и другост не може бити секундарна у односу на јединство“.³⁴⁷ Произлази да „многи морају имати конститутивну, а не деривативну улогу у постојању Цркве“.³⁴⁸

Отуда за Зизјуласа Црква као простор и место слободе у својој структури и у служењу одражава и обистињује *слободну другост*.

Надаље, сваки „други“ је Светим Духом могући светитељ. Јер, Свети Дух оличњује бића свуда где делује. Свети Дух се повезује са заједницом (κοινωνία – 2Кор 13, 13) и са есхатологијом (Дап 2, 17–18), из чега Зизјулас закључује да светитељство није индивидуални него *parexcellence* релациони догађај³⁴⁹. Дух Свети чега се год дотакне (тј. са чиме год успостави релацију) преображава га у

³⁴⁴ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 39.

³⁴⁵ Ј. Зизјулас, *Еклисиолошке теме*, 115–117.

³⁴⁶ Ј. Зизјулас, *Јединство Цркве*, 26–37.

³⁴⁷ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 40.

³⁴⁸ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 40. Ово је веома значајно помесно и васељенско тумачење другости, поготово зато што се Васељенској патријаршији по овом питању у наше време приписује сличан став какав је Зизјулас изрекао о римокатоличкој еклисиолошкој визији истог питања.

³⁴⁹ Јован Зизјулас, „Обожјење светих као икона Царства Божијег“, *Видослов* 20 (2000) 17–28.

релационо постојање, због чега постојање у Цркви бива постојање у заједници, а никако индивидуални догађај.³⁵⁰

Ово се директно рефлектује на свакодневни живот Цркве. Тако је нпр. *крштење* повезано са опраштањем (које, наравно, имплицира релацију према другом), а опраштање, као хришћански етос, кроз крштење добија своју директну примену. Овде је од нарочитог значаја Зизјуласово уверење да опраштање није само прост „морални чин“, али ни психолошки, него нешто много темељније – онтолошки акт. По њему, наиме, опростити значи иступити из свог индивидуализма или, речима Св. Максима Исповедника, из себелубља (*φιλαυτία*) и успоставити релацију према другом. С друге стране, *евхаристија* је срце Цркве и у њој заједница и другост бивају остварене у најдубљем смислу. У њој Бог заједничари са нама, а ми као учесници Тајне улазимо и у заједницу једни са другима.³⁵¹ Штавише, читава творевина преко човека улази у заједницу са Богом. На тај начин у литургији се односом (творевине, човека и Бога) све освећује, па тако и разноликост и сама другост.³⁵²

Зизјулас сматра да је сâмо људско постојање дефинисано другошћу. За њега је необично важно да слобода омогућује човеку да се дистанцира од природе укључујући и своју сопствену природу. Тако схваћена слобода битна је, пре свега, зато што подразумева одбацивање сваке „датости“ (што за њега значи „нужности“), али човек је на тај начин у могућности и да одбаци и сопствено постојање као и постојање Бога.

³⁵⁰ Истоветно говори епископ Максим Васиљевић: „Црква кроз евхаристију и молитву делује пружајући противотров онтолошком индивидуализму ‘Васкрсењем којим ћемо бити преобразени благодаћу Божијом у вечно добро биће’ [Св. Максим]“ (Максим Васиљевић, „Смрт, Васкрсење и Црква у богословљу Светог Максима Исповедника“, *Познање циља стварања силом Васкрсења*, радови Симпозиона о Светом Максиму Исповеднику, Београд 18–21. 10. 2012, 379–402, 402).

³⁵¹ „Као молитва Литургија доказује да је ‘Ја’ Цркве Христос. Управо зато, захваљујући евхаристији, сви чланови Цркве могу бити названи светим, док је само Један Свет – Исус Христос“; J. Zizioulas, „Implicationsecclesiologicaluesdedeutypesdepneumatologie“, *CommunioSanctorum*, 1981, 141–154, 144–145, fn. 13, наведено према: PaulMcPartlan, „WhoistheChurch? ZizioulasandvonBalthasarontheChurch’sIdentity“, *Ecclesiology* 4 (2008) 271–288, 280.

³⁵² Да је тако види се у томе што се из заједнице Цркве искључују само они који показују одбацивање под дејством веровања. На пример, ако неко пориче тројично постојање Бога он тиме пориче све што из такве вере произлази и све што се односи на заједницу и друге. Тако је и у случају христологије. Расколничка „заједница“ остаје изван заједнице због своје самоискључивости, а такође и јерес.

Тако, на пример, „Стремећи да буде попут Бога, Адам – као представник праобразног људског бића – одбацује другог као конститутивног за своје биће и, кроз метафоричко потврђивање људског стања, себе проглашава крајњим објашњењем свог сопственог постојања”³⁵³.

Митрополит сматра да је на тај начин дошло до човековог пада и до онога што је пад са собом донео. Међутим, и пад (ма колико био болан, и ма колико био промашај) показује, по Зизјуласу, да је слобода ствар онтологије. Када не би било тако, последице пада не би биле болне по само постојање човека. Међутим, по Зизјуласовом мишљењу, човек је својим грехом пао у крило сопствене смртне природе. Зато последице пада нису само моралне, него онтолошке или егзистенцијалне: човек падом није (само) постао лош, он је почео да умире.

Међутим, човек је створен за „кретање ка онтолошкој другости, ка *ἰδίῳ*-у, ка нарочитости у сваком смислу и у односу на све: у односу на Бога, на животиње и на друга људска бића“. ³⁵⁴ Зато је, како Зизјулас истиче, управо прекид могућности покрета ка другости (нарочито ка „Другом“) изазвао трагичну драму у постојању палог човека. Суштинску снагу слободе Зизјулас види као кретање „ка љубави и стваралаштву“. Слобода да се буде други укључује тежњу да се ствара свет другачији од датог“. ³⁵⁵ Зизјулас се и овде радо позива на уметност, и то на уметност која не представља пуку копију реалности, него садржи *ἔρως* који покреће на стварање другог човека, човека другачијег, али који носи лични печат. ³⁵⁶ Зизјулас уметност чак повезује са боголикошћу, иконичношћу човека, тј. са његовом слободом.

„Човек тежи ка томе да створи свој свет, као да не жели да прихвати да овај свет, који му је дат, представља нешто чему он треба да се прилагоди; он жели свој властити свет. Самим тим, уметност, као стварање једног

³⁵³ Д. Рид, „Патристика и постмодерна“, 60.

³⁵⁴ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 40.

³⁵⁵ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 41.

³⁵⁶ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 41.

новог света, представља остваривање човекове слободе, која је, опет, у супротности са његовом тварношћу³⁵⁷.

Ипак, човек за разлику од Бога никад није апсолутно слободан стваралац, јер не ствара из ничега већ из датог света.³⁵⁸

За Зизјуласа је кретање људског бића према живоме Богу изазвано божанским призивом упућеним Адаму.³⁵⁹ Призив, по његовом мишљењу, укључује (подразумева) истовремено три ствари: релацију (однос),³⁶⁰ слободу и другост. Бог је дао Адаму идентитет у виду позивања и ословљавања са „ти“, и у виду имена – „Адам“.³⁶¹ Бог Адама зовом конституише као биће, као *друго* у односу на себе Бога, и у односу на остатак творевине. Зизјулас, међутим, инсистира да је човеку „ова другост дарована, и није самопостојећа већ је дар од Другога“.³⁶²

Митрополит пергамски увек наглашава да је први покрет ка нама учинио Бог³⁶³, тј. да је иницијатива у односу потекла од Бога. Људско биће се јавља као „други“ управо тиме што ступа у однос, па је у том односу „онај други“. То се дешава тако што човек може или да одговори на зов (позив), и у том случају буде

³⁵⁷ Ј. Зизјулас, *Догматске теме*, 300.

³⁵⁸ Имајући то у виду, Зизјулас слободу за другост код људи увиђа и на друштвеном плану и то када „неко људско биће одбија да буде идентификовано као део неке класе или групе“. Свакако да је у питању осећање људског бића да је његова другост онтолошки толико важна да се не може „утопити“ у оквирима оних друштвених форми које су засноване на истости (класа, раса, итд.). То значи да човек осећа отпор према заједници која *јединство* гради на идеологији *истости*, што у Цркви не би требало да буде случај. Притом напомиње да ова тежња није само плод жеље да се буде различит него и да се буде, односно остане, *јединствен*.

³⁵⁹ Упореди: Р. S. Peterson, „The unquantifiable value of *imago Trinitatis*“. У вези са овим интересантно је запажање Е. Гроп која каже да „наша створеност, посматрана из ове перспективе [да нас Бог ствара из љубави], није нешто од чега болујемо већ тајна укореењена у Божијој љубави“; Е. Gropp, „Creation *Ex Nihilo* and *Ex Amore*“, 481.

³⁶⁰ Управо је односна основа термина личност која дозвољава Зизјуласу да га поистовети са полазном тачком учења о Тројици, јер је у Богу однос трајан и непрекидан. (Р. М. В. Robinson, *Towards a Definition of Persons*).

³⁶¹ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 43. Занимљиво је да је Бог Адаму дао да именује животиње. Ако имамо у виду да је Бог дао име Адаму и тако му дао идентитет, онда овај чин указује на то да је Бог дао човеку да именовањем даје идентитет осталој твари.

³⁶² Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 43. Нема потребе, сматра Зизјулас, да противречимо Библији да бисмо се бавили теологијом.

³⁶³ Ј. Зизјулас, *Догматске теме*, 74.

други или партнер, или пак да се одвоји и не одазове³⁶⁴, чиме питање његовог постојања бива сведено на животињски принцип. Још је отачка теологија познавала човекову „припадност“ животињском свету, али и могућности које су само њему дате: човек је ζῷον али је ζῷονθεοῦμενον. Пергамски митрополит исту идеју формулише још изричитije: „Човек може бити животиња или бог“.³⁶⁵ Другим речима, он може усавршити своје постојање ка обожењу, или га деградирати ка анималности. Зизјулас то не везује само за човеков избор, него много више и директније са τρόλος-ом његовог постојања. Човек може изабрати начин који га води сједињењу са Богом, што се догађа у Христу, тј. у Цркви и кроз Цркву, где „другост и заједница коинцидирају“.³⁶⁶ Но, то подразумева активно живљење у Цркви, а не само пуки избор Цркве као заједнице. Из тога Зизјулас закључује, између осталог, да нема људског бића као нарочитог или посебног уколико не постоји онај „други“ који му упућује зов³⁶⁷ (насупротив, на пример, Сартровом одређењу другог као пакла). Из овога даље следи да „ако нема Бога, нема ни човека, ни слободе за људско постојање“, ³⁶⁸ што би значило да нема ни могућности да се буде неопозиво други. Или, још прецизније: хипотетичка слобода без Бога изгубила би онтолошки карактер – била би сведена на пуку слободу воље.

Онај, дакле, који упућује зов иницијатор је постојања другости. Отуда је другост дар и милост. Милост нас, како каже Зизјулас, „посећује и том посетом позива нас да будемо посебни и јединствени“.³⁶⁹ Други зовом (позивом) заснива однос и идентитет људског постојања на који се (позив) одговора са „да“ или

³⁶⁴ „Оно што је најважније јесте избор срца. Ако човек заиста заволи Бога свим срцем својим и схвати да нема где другде да оде, јер су једино у Господа речи живота вечнога (Јн 6, 68), онда за њега више ни искушења сујете у свету не представљају опасност“; Георгије Флоровски, „Хришћанин у Цркви“, *Црква је живот*, изабране беседе, есеји и студије, приредио Матеј Арсенијевић, Финеграф, Београд, 2005, 321–329, 325.

³⁶⁵ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 43–44.

³⁶⁶ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 43–44.

³⁶⁷ А да би тај Други могао упутити позив, он такође мора бити личност: „Када се црквено богословље позива на Бога, оно има на уму конкретног Бога, личносног односа и историјског искуства – Бога Авраама, Исака и Јакова, Бога и Оца Господа Исуса Христа“; Христо Јанарас, *Личност и Ерос*, Беседа, Нови Сад, 2009, 66.

³⁶⁸ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 43–44.

³⁶⁹ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 44.

„не“. Тај позив и одзив дефинише човечанство, при чему је људско биће дефинисано „начином постојања“ који се формира с обзиром на то да ли је одговор био „да“ или „не“. Човеков начин постојања усмерен је тако циљу – Богу чиме је Бог означен и као циљ целокупне творевине, јер је човек позван да и творевину приведе у заједницу са Богом, да би могла да у вечности опстане и живи у заједници Свете Тројице. И док је, као што је познато, Адам на овај позив одговорио са „не“ и тиме себе и свет удаљио од Бога и запутио се ка смрти, Христос је (као нови Адам) одговорио са „да“, откривајући људима читавим својим живљењем на Земљи начин постојања који није егоистички усмерен на самога себе него подразумева *заједницу* са Богом, човеком и светом.

Овај нови начин постојања у коме се човек остварује у свом односу ка Богу јесте, по Зизјуласу, љубав. Она, према његовом виђењу, није психолошког него онтолошког карактера. Како примећује П. С. Петерсон:

„Зизјулас је понудио убедљиву презентацију ове теме [љубави], нарочито у погледу наше љубави према другим личностима без обзира на њихов статус. Он тврди да што више неко воли личности због самог њиховог постојања – а не због својстава њиховог постојања – то је ближи љубави којом их Бог воли: ‘у овом случају, тај неко воли упркос постојању или одсуству таквих квалитета, управо као што Бог воли грешника и препознаје га као јединствену личност’.³⁷⁰

Дакле, модус на који се божански начин постојања остварује у људском постојању јесте љубав као личносно познање и одношење. У центру овог начина постојања јесте прихватање и давање другости и остваривање божанског начинабивствовања онако и онолико колико је то тварним бићима могуће.

4.7. Трагичност људског бића и другост

Говорећи о заједници и другости, Зизјулас на више места помиње Адама чије је одбацивање Бога значило управо „одбацивање другог као конститутивног

³⁷⁰ P. S. Peterson, „The unquantifiable value of imago Trinitatis“, 37.

елемента бића“.³⁷¹Тим чином је Адам онемогућио сапостојање и релационалност другости и заједнице и неку врсту њиховог подударања. Отуда је, како вели Зизјулас, у људском роду преовладао приоритет „сопства“ над „другим“.

Он сматра да се иста ствар (наиме, давање предности „сопству“ над „другим“) догодила и у савременој западној мисли: у хегелијанизму, феноменологији и егзистенцијализму. Тако, на пример, за Хусерла, по Зизјуласу, „други“ је *jealterego* елемента „ја“ и инструмент самооткривања. Елемент „ја“ за Хусерла остаје примаран, пошто за њега други постоји само зато што постојим ја. Штавише, други постоји само за мене, он је интенционални елемент сопства.³⁷² Хајдегер пак смешта појединачно постојеће у оквир хоризонта бића. Други за њега сачињава *deo* „панорамске“ природе бића.³⁷³ Он додуше предлаже да се структура егзистирања (*Dasein*) разуме уз помоћ појма „са-бића“ (*Mitsein*), што је по Зизјуласовој процени помак даље у односу на Хусерла, али не и то што Хајдегер од света ствара нужног посредника сусрета са Другим, чиме Другога (= Бога) лишава конститутивне улоге у онтологији. Сартр, насупротив Хајдегеру, ставља другога изван света и види га као „мимосветско“ биће које не треба тражити унутар света.³⁷⁴ По њему, дакле, Други (= Бог) може постојати и без света (иако је упућен на свет). Свет, дакле, није неопходан да испосредује однос „ја“ према „Другом“, већ је Други присутан оном ја као „непосредно искуство“, дакле, као искуство којем не треба да посредује свет. Но, у релацији „ја“–„други“ сваки пол ове релације види онај други пол као објекат³⁷⁵, а не као онога који га конституише као слободно биће. Сартр отуда закључује да је „постојање Другога

³⁷¹ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 45.

³⁷² Хусерлов појам „интенционалности“ означава да је свака свест „свест о“ нечему (при чему то нешто уопште не мора бити реално). Ако је за њега „други“ интенционални елемент сопства, то значи да елемент „други“ постоји само зато што „ја“ или „сопство“ има неку „свест о“ њему. Међутим, тиме се „другом“ још увек не даје право биће.

³⁷³ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 46.

³⁷⁴ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 47.

³⁷⁵ П. Робинсон овај Зизјуласов приступ тумачи на следећи начин: „Зизјулас примећује да проблем физичког постојања значи да ће друго људско биће постојати прво као квантитативно статично биће пре постојања у екстази или у заједници са другим. Сама чињеница да се биолошка ипостас започиње као физички ентитет пре него што почне да се односи [пре него што уђе у релације], значи да постоји као индивидуа пре него као личност. Другим речима, људско биће не постоји као личност већ као статичан или фиксиран квантитет, индивидуа, што је у супротности са самим одређењем личности“; P.M. B. Robinson, *Towards a Definition of Persons*, 130.

мој првобитни пад (*machuteoriginelle*)“, а не оно што сачињава моје истинско биће – што је схватање које заговара Зизјулас.³⁷⁶

Митрополит пергамски на основу ове кратке анализе закључује да сопство (и даље) доминира западном философијом као важније од Другога. Он то становиште види као засновано на палом постојању у коме *сопство* представља последње назначење људског бића. Човек је, дакле, наставио да инсистира на Адамовој погрешци. Зизјулас такође сматра да је увођење интроспективности, карактеристичне за августиновску духовност, створило погрешну представу да су самосвест и самоиспитивање прави пут спасења (док су оне, по њему, будући да инсистирају на доминацији сопства, само потврда нашег палог постојања). Зизјулас надаље истиче да је уграђивање самосвести и субјективности у темеље антропологије довело до конфузије између онтологије и психологије (што се, како он сматра, прво догодило у августиновској тријадологији као онтологији по преимућству). Оваква западна философска оријентација довела је, уверен је Зизјулас, до потпуног удаљавања од библијског мишљења.

Међутим, до повратка библијским начелима о другости дошло је захваљујући двојници философа јеврејског порекла. Први је Мартин Бубер³⁷⁷, који (насупротив Хусерлу, Хајдегеру и Сартру који другога изводе из елемента „Ја“) чини другога саконститутивним елементом елемента „Ја“. „Ја“, дакле, постоји само кроз однос са „Ти“. ³⁷⁸ Све то, каже Зизјулас, „звучи библијски и патристички“, међутим, код њега „Ја“ не постоји само због „Ти“, већ због *односа* са „Ти“. То значи да „Ти“ нема важност само по себи, него само због *односа* према

³⁷⁶ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 47.

³⁷⁷ О односу Зизјуласове онтологије према „ја“–„ти“ релационој онтологији М. Бубера в. Athanasius Melissaris, „The Challenge of Patristic Ontology in the Theology of Metropolitan John (Zizioulas) of Pergamon“, *The Greek Orthodox Theological Review*, 44, 1–4 (1999) 479–481. Мелисарис даје поређење не само између Зизјуласа и Бубера него и између митрополита пергамског и Фојербаха и Харолда Оливера. Посебно детаљно је утицај Бубера на Зизјуласа обрађен у докторској дисертацији одбрањеној на лондонском King’s College: Barry John Norris, *Pneumatology, Existentialism and Personal Encounter in Contemporary Theologies of Church and Ministry, with Particular Reference to John Zizioulas and Martin Buber* (1995).

³⁷⁸ Нарочито у његовом раном делу *Ја и ти*. Међутим, то остаје трајна карактеристика његове мисли.

„Ја“. Ни Бубер, дакле, по Зизјуласу, не успева да ослободи елемент „Ја“ од примата над елементом „Ти“.³⁷⁹

Други философ који модерну мисао окреће библијским коренима је Емануел Левинас, философ који је значајан за Зизјуласову теологију другости³⁸⁰. За њега је „други“ *апсолутна другачијост* која се не може извести ни из чега што није он сам. „Други“ је такође тај који елементу „ја“ даје идентитет.³⁸¹ За Левинаса, идентитет онога „ја“ долази му споља и то „упркос њему самом“³⁸². Ипак, Зизјулас наглашава да ни Левинасов став није идентичан патристичком, јер „нас оставља са проблемом како измирити другост са заједницом“³⁸³, будући да он инсистира на *подвојености* и *дистанци* као на ономе без чега нема другости.³⁸⁴ За њега је заједница „претња другости“, и он не зна како да их помири а да другост не жртвује јединству (заједнице и општости). Међутим, „други“ је, по Зизјуласовом мишљењу, несводив на опште, он просто не припада општем ништа више него појединачном.³⁸⁵ Чињеница је, међутим, да је, по Зизјуласовом суду, Левинасова философија (више од свих осталих западних философија) ближа јелинском патристичком гледању на појам *другости као онога што је несводиво на опшност*.

Оно у чему Зизјулас види главну разлику Левинаса у односу на јелинске Оце (Св. Дионисија Ареопагита и Св. Максима Исповедника, за које је Бог онај

³⁷⁹ У својој дисертацији Норис показује да Зизјулас попут већине теолога своју пажњу која се тиче Бубера скоро искључиво усмерава на његово подстицајно дело *Ја и Ти* (изашло на немачком као *Ich und Du* 1923), али да је то погрешно због тога што је Бубер тек после тога написао обиље својих радова, али и зато што ово дело оставља утисак да Бубер пренаглашава међуљудске односе због њих самих скоро их ипостазирајући (како је исправно приметио Зизјулас), али се, остајући само при овом Буберовом делу, пренебрегава његово наглашавање дијалога у заједници и живих односа унутар ње, као и тога да нас дијалог води ка другима, а монолог одвраћа од њих ка самима себи. (В. J. Norris, *Pneumatology*, p. 20.)

³⁸⁰ Мерилин Лоренс, „Тео-онтологија: забиљешке о Зизјуласовом бављењу Хајдегером“, *Видослов* 40 (2007) 101–111, 107. Такође в. N. Loudovikos, „Person instead of Grace“, 692. Према Зизјуласу, „са Левинасом долазимо ближе патристичком схватању појма другог него са било којим поменутиим философом [Хусерл, Хајдегер, Сартр, Бубер]“ (*Заједница и другост*, 49).

³⁸¹ E. Levinas, „Otherwise Than Being“, 1991, 52. Види: J. Зизјулас, *Заједница и другост*, 50.

³⁸² J. Зизјулас, *Заједница и другост*, 50.

³⁸³ J. Зизјулас, *Заједница и другост*, 50.

³⁸⁴ J. Зизјулас, *Заједница и другост*, 50.

³⁸⁵ J. Зизјулас, *Заједница и другост*, 51.

„Други“ *parexcellence* који као ерос излази изван себе а уједно и привлачи себи као последњем одредишту жеље оне чију је жељу покренуо) јесте Левинасово становиште по којем се човекова жеља за Богом не зауставља (као код поменутих Отаца) у Богу, будући да за њега овај и „није посебно биће у којем би наша жеља коначно починула“³⁸⁶, него се испоставља да се он исцрпљује у нашој жељи. Другост Другог на крају ишчезава у жељи без Другог.

Насупрот томе, за Свете Оце, тврди митрополит, Бог је као „Други“ *parexcellence* „објекат“ бескрајне жеље, њено последње уточиште (*στάσις*).³⁸⁷ Бесконачно кретање је, дакле, незамисливо, тј. жеља се не може кретати даље од „Другога“, односно од жељенога. Дакле, „Други“ је граница (наше) жеље,³⁸⁸ јер, објашњава Св. Максим Исповедник, тварна природа је подложна кретању само до њеног „доласка Богу када ће она [...] имати непрестану постојаност у кретању и вечно постојано кретање ка Једном и Јединственом“³⁸⁹. Укратко, у овоме је размимоилажење Левинаса са Св. Максимом: за Левинаса кретање жеље ка „Другом“ нема краја или починка, док за Св. Максима оно налази свој „починак“ у „Другоме“.³⁹⁰ Тако се показује да за Левинаса последње одређење жеље, у ствари, и није „Други“ него само наша жеља за „Другим“.³⁹¹

Зизјулас представницима постмодерне поставља питање:

³⁸⁶ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 52.

³⁸⁷ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 53.

³⁸⁸ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 53.

³⁸⁹ Максим Исповедник, *Одговори Таласију*, 59.

³⁹⁰ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 52.

³⁹¹ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 52. Наводимо и интересантну Левинасову мисао који, чини нам се, потврђује да Зизјулас добро тумачи Левинаса: „Питање и Тражење и Жеља представљају недостајање одговора, посједовање, уживање. Не пита се о томе да ли питање које, на парадоксалан начин, није једнако самом себи, не мисли преко и изнад, да ли питање, умјесто да у себи носи само празнину потребе, није сам начин релације са Другим, са оним што не може постати садржај, са Бесконачним, са Богом. Питање би, прије него што се постави у свијету и задовољи са одговорима, било, на основу молбе и молитве које оно доноси – на основу зачуђености у којој се оно отвара – релација-ка-Богу, изворна несаница мишљења. ... Оно је изворно. Оно је управо лик што га поприма – или чвор у који се веже – диспропорција односа коначног према Бесконачном, оно је ‘у’ [оног] ‘бесконачног у коначном’ које је истовремено *Изван* – једно *Изван* извањскије од сваке спољашности или трансценденција или бесконачно трајање које не стиже на циљ нити иде према њему.“ (Емануел Левинас, *Кад Бог упада у мишљење*, превод Спасоје Ћузулан, НИП Глас Херцеговине, Требиње, 2008, 149–150.)

„Да ли је ‘други’у постмодернизму уопште појмљив, (а) као *примаран* и *коначан* у егзистенцији и (б) као у било ком погледу *релацион* [односан], тј. као неко [ко је] у стању заједнице?“³⁹²

Он сматра да је одговор постмодернизма на оба ова питања негативан. Постмодернизам претпоставља „остављање за собом“ другога. За разлику од тога у патристичкој мисли став који смо већ помињали гласи: Други је и узрок жеље појединачних бића и „њено коначно одредиште, њен *починак* (στάσις)“.³⁹³ Зизјулас овде подсећа на патристички израз о другоме као „починку који се увек креће“ (ἀεκίνητοςστάσις).³⁹⁴ Патристички приступ насупрот постмодернизму подразумева и то да се „ново“ односи према „староме“ на позитиван начин. То је, према Зизјуласу, тековина Св. Иринеја Лионског и Мелитона Сардског, по којима све што је „старо“ свој разлог постојања (*raisond'être*) има у зависности од тога колико је важно за оно „ново“ које долази после њега. Зато га „његово замењивање ‘новим’ пре потврђује него што га негира“.³⁹⁵ Тиме се, тврди Зизјулас, не дозвољава да процеп ништавила и пролазности дејствује раздвајајуће између „старог“ и „новог“ (као што је случај кад се прихватањем „новог“ одбаци све „старо“). На тај начин се очувавају и другост и заједница. Патристичка мисао овим избегава опасност сваког тотализирајућег онтолошког приступа (чега се и уплашио Левинас) и зато предлаже *релациону другост* коју увек узрокује Други који је усредсређен на другом и која у другоме налази свој спокој.

У свим овим разматрањима кључно је, по Зизјуласу, појмити да се релација не конституише на нивоу суштине већ на нивоу начина постојања, чиме бива могуће да другост не буде разграђена укључивањем у заједницу. Митрополит мисли да је главни проблем западних мислилаца то што пропуштају да направе (максимовску) дистинкцију између „логоса“ и „начина“ постојања. Тиме што је „други“ личност и (зато) релационо биће, он остаје јединствен пре потврђивањем него одбацивањем њему „другога“. Сопство је у том случају егзистирајуће само

³⁹² Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 54.

³⁹³ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 53.

³⁹⁴ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 55.

³⁹⁵ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 56.

као „други“ и у „другоме“, јер и „други“ постоји само као потврђен од „другога“ и зато нити супротставља себе „другоме“, нити ниподаштава „другога“.³⁹⁶

Све што је речено претпоставка је за боље разумевање представе о љубави. Јер, по Зизјуласу, љубав је дар који долази од „другога“ као потврда нечије јединствености. Она је изјава да неко постоји као „други“ (што значи као посебан и јединствен) у релацији према конкретном „другоме“, који потврђује њега или њу као „другог“. Љубавна релација ствара другога и ничим га не жели угрозити. Она је решење за страх од „другога“, о којем смо говорили цитирајући Сартра. Страх од другога може се превазићи једино љубављу, односно потврдом од стране другога и нашом потврдом другога као неопходног за нашу сопствену другост.

Ова потврда од стране другог дешава се унутар Цркве и то кроз светотајински живот и аскетску праксу. Битно је нагласити и овај други аспект хришћанског постојања. Суштина хришћанског постојања у Цркви је *μετάνοια* (покајање и преумљење), пре свега зато што сви носимо Адамов грех и тугу због промашаја који је уместо да свет и човека доведе у заједницу са Богом – отишао у сасвим другом правцу. Стога је светост у Цркви увек пут покајања, јер светитељи оплакују Адамов промашај и кроз озбиљан подвиг поново васпостављају заједницу са Богом. Тиме што на себе преузимају оплакивање греха сваког човека³⁹⁷, светитељи показују на који начин се остварује и актуелизује етос другости. За њих је сваки други у самом средишту аскетског подвига и покајања.

За истинско покајање, међутим, потребно је истинско разумевање природе Цркве: што је боље разумевање природе Цркве, то је дубље и само покајање. Зизјулас овакав етос, нарочито подражаван у православном монаштву, дефинише као предлог за „максималну антропологију“, а тиме и космологију. Међутим, он упозорава да управо због тога што је у средишту аскетског подвига и покајања други, за хришћане никада није било прихватљиво ликовање већ дубоко

³⁹⁶ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 57.

³⁹⁷ Упореди познате речи Старца Зосиме из *Браће Карамазова*: „сви смо криви за све“.

смирење. Ликовање је немогуће докле год наш ближњи, или у Зизјуласовом речнику, „други“ није спашен.

Пут који нам је показао очовечени Син Божији је пут крста. Зато као услов за остварење заједнице Зизјулас поставља крст и, наравно, гетсимански пример потчињавања вољи Очевој. Крсни пут који нам показује Христос је пут кеносиса (смирења). Зизјулас тврди да је Христос у односу на човека примењивао светотројични модел; тако он објашњава прихватање (примање) грешника у свету заједницу Цркве. Христос, уверен је Зизјулас, није гледао на квалитете других већ на чињеницу да он или она – „јесте“. За Зизјуласа христолошки модел заједнице са другим није процењивање да ли он или она „вреде“, већ пре свега прихватање њега или ње као некога ко „јесте“. Отуда и парадокс, али и логичка неминовност – „Цркву чине грешници, тако да и она дели онтолошку димензију греха, односно смрти“.³⁹⁸ Циљ Цркве је увођење људи у заједницу у којој они налазе излечење, тиме што прелазе из стања индивидуе у стање личности. Личност, дакле, настаје у заједници, а њена *екстатичност*, као могућност кретања ка другом као вечном и бескрајном, стреми напред ка животу вечном. Тако је Бог створио свет; тако уметник ствара своје дело желећи да створи сопственог „другога“. То је разумљиво, пошто једино личност може бити уметник у истинском смислу – „Творац који доноси потпуно други идентитет“.³⁹⁹

Зизјуласова главна теза у вези са другошћу јесте да ова није секундарна у односу на јединство. Напротив, када би другост била поништена, бића би најпросто престала да постоје. Због тога свака заједница мора укључивати другост као свој конститутивни елемент – другост је „део“ слободе. А слобода опет није само „слобода воље“ већ слобода да се буде други у апсолутном смислу. Другост између Бога и света захтевала је заједницу света са Богом, јер је у супротном над светом стално стајала претња да би се могао урушити у ништавило. Та заједница се напослетку догодила у Христу дејством Духа Светога. Зато је тајна разумевања

³⁹⁸ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 3.

³⁹⁹ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 10. Живот у Цркви, у заједници са другима, значи стварање културе. Интересантан је Зизјуласов еколошки поглед на спасавање природе кроз литургију.

Цркве, по Зизјуласу, откривање и показивање нераскидивог јединства *заједнице* и *другости*.⁴⁰⁰

Св. Максим Исповедник је учитељ од кога Зизјулас преузима, у односу на теологе пре Максима, модификовану идеју Логоса, а Св. Максим ју је модификовао како би она могла послужити заснивању онтологије заједнице и другости. Посебно му је драго већ помињано Максимово разликовање између *διαφορά* (различитости) и *διαίρεσις* (раздељености). Разлика (*διαφορά*) је за Св. Максима онтолошка карактеристика, јер свако биће има свој *λόγος* који му даје посебан идентитет. Без различитости (*διαφορά*), дакле, уопште нема бића.⁴⁰¹ За Св. Максима су логоси творевине, у ствари, Божије провиденцијалне замисли (*προφοητικοί*) о њој, које не представљају део Божијег разума већ део његове воље и љубави. Логос Син Божији у себи сједињује логосе творевине. Будући да је он као личност не Очев разум или ум већ његов Син, то значи да су логоси творевине кроз оваплоћење Логоса истински сједињени са Богом, али притом ипак не постају део божанске суштине пошто „задржавају своју створену природу“.⁴⁰²

Ипак, Зизјулас најважнијом тежњом целокупне творевине, која је уједно и најспецифичнија, сматра жељу за слободом од смрти и за стицањем бесмртности. Он истиче да не само човек него и сва бића и сва творевина теже вечном животу и желе да избегну смрт, али једино људско биће не прихвата, не мири се са коначношћу коју собом носи смрт. Зато смрт и јесте највећи непријатељ другости јер, између осталог, означава прекид стваралачког покрета ка другој.

А за Оце Цркве *опстанак појединачног на вечном плану* је кључно питање, јер је (појединачна) „другост“ увек угрожена када се суочи са пролазношћу.⁴⁰³ Хришћанско постојање (према Св. Максиму Исповеднику) јесте стална потрага за вечитим постојањем, потрага за личносном појединачношћу која ће преживети у вечности. Ипак, потрага за истинским идентитетом може понекад одвести и у

⁴⁰⁰ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 12.

⁴⁰¹ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 23.

⁴⁰² Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 24 са позивањем на Св. Максима (PG 90, 377С и PG 90, 1129А).

⁴⁰³ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 55.

странпутицу. Кад идентитет постане апсолутан, различитост бива угрожена. Зато ће у постмодернистичкој мисли „другост“ бити аспект који највише ослобађа и, стога, „највише прети“.⁴⁰⁴ Постмодерна, наиме, није сасвим случајно прогласила сопство провокацијом или „претњом“. То је, тврди Зизјулас, логична последица развоја западне мисли. Западна философија, која је *сопство* протежирала, завршила је у постмодернизму проглашавањем смрти *сопства*. Занимљиво је да и Зизјулас подсећа да *сопство* мора умрети – то је библијска заповест (Мт 16, 25; Лк 14, 26; Јн 12, 25; Гал 2, 20 итд.). За њега је човеково биће „биће чији идентитет се појављује само у односу према другим бићима“⁴⁰⁵ (према Богу, животињама и остатку творевине).

Свети Оци дефинишу људско биће помоћу *иконе Бога*, говорећи о његовој способности да буде *λογικός* (рационално или словесно биће). Међутим, Оци ту рационалност квалификују као слободу. Према томе, став који заступа Зизјулас – и за који тврди да је патристички – гласи: „Људско биће разликује се од животиња по својој слободи да према природи, чак и сопственој, заузму дистанцу“⁴⁰⁶ (не, дакле, по рационалности).

4.8. Слобода

Зизјулас примећује да је темељна карактеристика римске мисли у томе што се она заснива на „институционалном и друштвеном“. Према њему, на тај начин се институционалним замењује оно онтолошко. Према његовом виђењу, истина човековог бића је и код Римљана релациона, али је та релација према другима усмерена на удруживање, нарочито на „стварање *collegia*“ ради остварења неког конкретног циља. Најчешће се ту ради о усмерености ка томе да се живот људи организује у државу. Држава је, како Зизјулас запажа, у том случају главни циљ који се, будући да је главни, поставља *изнад* личности, што „допушта римском менталитету да без икакве сметње човек може да игра и буде више од једне

⁴⁰⁴ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 55.

⁴⁰⁵ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 40.

⁴⁰⁶ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 41.

личности, тј. да игра многе и разне улоге“.⁴⁰⁷ Тиме се, међутим, губи онтологија личности, јер личност не може бити само један од квалитета (или својстава) бића, тј. неки његов додатак, нити пак средство за остварење циља, макар тај циљ била и држава. Једном речју, Зизјулас не допушта да се ишта постави *изнад* личности, јер ни релација (као суштински конституент личности) у том случају неће значити много: пошто неће бити онтолошка – биће лажна. Унутар схватања личности на римски начин нико више није сигуран с ким ступа у однос, која му је тренутна улога и кад ће се она, сходно потребама, променити и постати другачија.

И као што је неретко наглашавао чињеницу да се личности не сме ни по коју цену укидати слобода, непоновљивост и непредвидивост, Зизјулас у овом контексту проблем види у томе што слобода није у рукама личности, него у рукама група (колегија), држава или било које друге организоване целине. Но, ако је то тако, поставља се питање зашто су људи на то пристајали? По њему, зато што је човек својим укључивањем у неку организовану заједницу (целину) „обезбеђивао себи средство, могућност да окуси ‘слободу’, да потврди свој идентитет“⁴⁰⁸, а потврду идентитета је издавала држава⁴⁰⁹ или нека организована целина. Такве заједнице су истовремено и потврђивале и одузимале слободу (као што је уосталом и данас случај и то не само на Западу). Личност је, дакле, ту била слободна само у оној мери у којој се уклапала у оквире и потребе државе, односно, дате организације.

Једино место где су се у античком свету могли изражавати (и тиме доводити до свести) сукоби праве са описаном ограниченом „слободом“ било је позориште, мисли Зизјулас. У позоришту је човек сазнавао да његова слобода, у ствари, и не постоји, јер је ограничена, а ограничена слобода противречна је самој себи. Дакле, у позоришту је човек стицао свест о томе да оно што је називано слободом – није била права слобода. Штавише, по њему, позориште је откривало да човекова личност није била истинска већ је била само личина или маска.

⁴⁰⁷ Ј. Зизјулас, *Од маске до личности*, 12.

⁴⁰⁸ Ј. Зизјулас, *Од маске до личности*, 13.

⁴⁰⁹ Отуда су произашле, рецимо, личне карте, које се нпр. на енглеском и зову карте идентитета – identitycards.

Међутим, оно што је у свему томе ипак било позитивно јесте то што је из позоришног искуства јелинско-римски свет *наслућивао* какву и колику улогу има слобода у конституисању личности. Било је потребно да наступи један други – хришћански – свет, да би се оно што се само наслућивало могло и остварити. У том новом свету до истинског појма слободе дошло се кроз вишевековна разматрања о начину постојања тројичног бића Божијег. Отуда се ни појам слободе код Зизјуласа није појавио случајно, него као продужетак управо поменутих разматрања. Како каже Е. Гроп:

”Зизјуласова размишљања о божанској слободи јављају се у контексту његове реконструкције настајања тројичног предања у патристичко доба, и управо то је место са кога би требало почети излагање његове теологије слободе.”⁴¹⁰

О тројичном контексту Зизјуласовог појма слободе било је речи у оквиру тријадолошких разматрања. Ипак, то не смемо сметнути с ума када говоримо о појму слободе у контексту теологије Другости.

Зизјулас никада не пропушта напоменути да је један од првих изазова за слободу управо сама *датост* постојања,⁴¹¹ будући да инсистира на томе да слобода не може бити условљена датом. Он у том контексту критикује и етику схваћену само као етику засновану на датости људског бића. Таква етика би, по њему, била опасност за слободу, а тиме у крајњем случају и за онтологију. О каквој етици је реч у овом контексту?⁴¹² О таквој у којој се слобода остварује помоћу избора: „Слободан је онај који може да изабере једну од могућности које се стављају пред њега.”⁴¹³ Он за такву врсту слободе сматра да је окована датом (нужном) тих могућности избора које (управо својом датом) укидају праву слободу.

⁴¹⁰ Е. Groppе, „Creation *Ex Nihilo* and *Ex Amore*“, 466.

⁴¹¹ Ј. Зизјулас, *Одмаскедоличности*, 24.

⁴¹² Ова напомиње место гашто је ве ома често Зизјуласта ким ставом, који је понекад могао да се протумачи као негирање етике, изазивао критике, нарочито површних тумача његовог учења.

⁴¹³ Ј. Зизјулас, *Одмаскедоличности*, 24.

Да би потврдио своју тезу Зизјулас прибегава анализи Достојевског који у *Злим дусима*, по његовом суду, поставља овај проблем на одговарајући начин. Ту један од његових јунака, Кирилов, каже: „Сваки човек који хоће да стекне пуну слободу треба да буде довољно храбар да оконча свој живот [...]“⁴¹⁴, што даље имплицира да онај ко се усуди да изврши самоубиство – постаје Бог. Није ли и Адам вођен жељом да постане Бог на неки начин извршио самоубиство? Адам је починио грех желећи да оствари слободу без Бога, који је, као што ћемо видети, једини прави извор човекове слободе и без кога није могуће остварити истинску слободу. Грех као и самоубиство воде ка укидању слободе, тј. не воде Богу него удаљавају од њега. Међутим, Зизјулас у Кириловљевим речима види (парадоксално) и нешто много више – ону најдубљу човекову чежњу за слободом личности и превазилажењем датости. Он сматра да је управо да би се разумео такав парадокс неопходна теологија јер, „само теологија може говорити о правој и истинској личности“⁴¹⁵, односно слободи и неусловљеном постојању.⁴¹⁶ У човеку постоји, у ствари, тежња ка „нествореном“, ка слободи од свега условљеног, па и од самог постојања ако је такво.

Права слобода, међутим, не сме да води у ништавило (јер би тиме поништила саму себе). Зато је мисао коју Достојевски изговара кроз Кириловљева уста, по Зизјуласу, позив на узбуну, јер самоубиство није остварење личности већ њено укидање. Сваки захтев за апсолутном слободом кроз самоубиство мора се суочити са сазнањем да би остварење слободе на такав начин водило у хаос. По тумачењу Пола Камина, Кириловљева идеја о самоубиству и даље звучи као једини рационалан предлог због немогућности да се на други начин избегне постављена дилема између датости и слободе. Кирилов предлаже самоубиство јер управо услед постојања датости он је болно свестан да није потпуно слободно биће.⁴¹⁷ „Кирилов је могао да одабере окончање своје ‘суштине’ (essence), али

⁴¹⁴J. Зизјулас, *Одмаскедоличности*, 24.

⁴¹⁵J. Зизјулас, *Одмаскедоличности*, 27

⁴¹⁶J. Зизјулас, *Одмаскедоличности*, 27.

⁴¹⁷J. Зизјулас, *Одмаскедоличности*, 25.

тима он не би окончао своје ‘постојање’ (existence).“⁴¹⁸ Дакле, окончање самоубиством није могуће јер се постојање наставља у неком другом облику унутар створене природе (разлаже се на елементе од којих је и саздан), а слобода не бива остварена. Зато је неопходно да испитамо шта се о слободи може дознати на основу хришћанског теолошког поимања слободе.

Свакако да је основно полазиште како отачке тако и Зизјуласове мисли по овом питању тријадологија. Као што каже Е. Гроп:

„За Зизјуласа, као што смо видели, аутентична слобода немогуће је да се искуси у реду створених бића, и може се наћи једино у простору Цркве, кроз крштење у Христа који нас ‘накалемљује’ на истинску онтологију.“⁴¹⁹

Овде полазна теолошка чињеница мора бити та да је Бог нестворен⁴²⁰ и слободан и то не само у односу на створену природу него и на своју сопствену божанску природу. Бог, дакле, не зависи од природе као човек. Тумачећи Зизјуласа, Камин напомиње да ако би постојање Бога било утврђено датом његове суштине (природе), онда би и свако друго постојање било ограничено датом.⁴²¹

Само Бог Отац „укида онтолошку нужност суштине“⁴²². Да би протумачио божанску слободу, Зизјулас подсећа на екстатични карактер Бога. Заједница је резултат слободе која не проиходи из суштине Божије него из једне личности – личности Оца. Камин запажа да се Зизјулас противи прихватању датости препоручујући хришћанима да се окупе око апсолутне слободе Оца узрочника.⁴²³ Тако код Зизјуласа постоји директна повезаност узрочности и

⁴¹⁸ Paul Cumin, „Looking for Personal Space in the Theology of John Zizioulas“, *International Journal of Systematic Theology* VIII/4 (October, 2006), 356–370, 356–357.

⁴¹⁹ E. Groppe, „Creation *Ex Nihilo* and *Ex Amore*“, 477.

⁴²⁰ J. Зизјулас, *Од маске до личности*, 27.

⁴²¹ Cumin, Paul, „Looking for Personal Space in the Theology of John Zizioulas“, 360.

⁴²² J. Зизјулас, *Од маске до личности*, 30.

⁴²³ P. Cumin, „Looking for personal Space in Theology of John Zizioulas“, 360.

слободе. По њему је Отац одређен његовом разрешеношћу од датости, с једне стране, а с друге својом заједницом са Сином и Духом (којих је он „узрок“).⁴²⁴

У вези са овим Папаниколау анализира Торансову критику Зизјуласа чија је поента у томе да је узрочност у божанском животу (на којој Зизјулас инсистира) не оно што ствара него оно што угрожава тројичну заједницу. „Торансу је познато да Зизјулас одбацује могућност да ‘структура заједнице која егзистира сама собом’ може бити крајња онтолошка категорија.”⁴²⁵

„Цена конструисања унутар-божанског концепта би, према Зизјуласу, била губљење апсолутне слободе. Божија егзистенција није апсолутно слободна ако унутар-божанска заједница постоји по нужности... А слобода је, по Зизјуласу, могућа управо тиме што је *слободна (и) од датог*. ‘Датост је оно што чини највећу провокацију слободи’ ... ако Бог није слободан од *датог*, онда се творевина не може ослободити од датости инхерентне својој природи у којој је крајња датост смрт. Бог не може дати оно што нема (смрт).“⁴²⁶

Отуда на питање како Бог постоји Зизјуласов одговор гласи – љубављу: љубав је начин Божијег постојања, јер се у крајњој тачки љубав поистовећује са онтолошким слободом. Где нема слободе, нема ни љубави. Даље, поставља се питање да ли је могуће говорити о реципроцитету, тј. да ли је слобода присутна у мери присутности љубави? Биће које изабере слободу као љубав ослобађа се свих граница (индивидуализације, дефинисања, употребљавања). Митрополит такође подсећа на одговорност (сваког) избора: личност ставља људско биће пред избор – или слобода као љубав или слобода као ништавило.⁴²⁷

⁴²⁴ Ј. Зизјулас, *Од маске до личности*, 28.

⁴²⁵ А. Папаниколау, *Бити са Богом*, 303.

⁴²⁶ А. Папаниколау, *Бити са Богом*, 304–305.

⁴²⁷ Овде он види пуни значај теологије у томе што у светлости тројичног богословља „ништа“ нема онтолошки садржај: према томе, ништавило, тј. избор ништавила није слобода него је управо ништа. Зато је такав избор за хришћанско поимање слободе немогућ.

Легитимно је запитати се зашто је, по Зизјуласу, слобода неодвојива од љубави? Његов одговор би био: зато што је љубав, као што смо видели, начин Божијег постојања, а Бог је једини који постоји апсолутно слободно у онтолошком смислу. Уколико и ми желимо да постојимо онтолошки (што за Зизјуласа значи вечно), онда љубав треба да буде начин нашег постојања, а она је неодвојива од слободе. Живот заснован на *неодвојивости слободе и љубави* једини је спасоносни пут којим створено може ићи у сусрет нествореном.

4.9. Слобода и стварање

Када је реч о стварању и створеном, Зизјулас се превасходно осврће на само стварање света и скоро никад не пропушта напоменути како за јелинску философију није постојало ништавило. Одувек је за Јелине постојало *нешто*, чак и ако је било безоблично. У Платоновом *Тимеју* Бог, додуше, ствара „својом слободном вољом“⁴²⁸, али да би стварао, он користи дату (тј. не од њега створену) материју и тиме је више *уредитељ* него стваралац. Демијург свету даје обличје, склад, природне законе и сл.⁴²⁹ Аристотел то такође потврђује у *Метафизици* говорећи: „Произвођење би било немогуће да нешто није већ постојало“.⁴³⁰ Пошто је Бог код старих Јелина уредитељ, они су у космосу обожавали лепо(ту), дивећи се изнад свега хармонији јер је она Божије дело.

Зизјулас разликује Платоновог Бога и Бога хришћана нарочито по питању слободе. Примера ради, хришћански Бог кроз своју слободу воли и грешнике, а они, као што знамо, нису леви и добри, напротив. Како их и зашто онда он воли? На ово занимљиво питање Зизјулас одговара да их он воли на једном другом плану, тј. воли их као своју децу, јер их је све створио кроз Сина свога и дејством Светога Духа. Они су не само пука створења него деца и наследници Божији. Насупрот томе, стваралачки чин Платоновог Бога, по Зизјуласу, остаје само један естетски чин: све оно што нема хармонију и лепоту лишено је слободе и љубави и не може бити добро.

⁴²⁸ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 16.

⁴²⁹ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 267.

⁴³⁰ *Метафизика* VI, поглавље 7.

Зизјулас се и по овом питању најрадије враћа Светим Оцима чије је богословље једним делом ослоњено на стару јелинску мисао, али је ипак строго чувало дијалектички однос између створеног и нествореног. Свети Оци нису допуштали (као што антички философи јесу) да Бог буде схваћен као онтолошки везан за свет. Теза да је свет створен из небића (а не из Бога) за њих је имала суштинску улогу. Зизјулас то поткрепљује литургијским молитвама које су настале као плод отачке мисли. Таква је, на пример, литургијска молитва која се чита за време слављења Свете Тројице – Трисвета песма: „Ти који си из ничега (ὁἕκτοῦ μὴ ὄντος) привео све у постојање“.⁴³¹

Надаље, Оци не допуштају да се Богу у молитвама и мољењима обраћамо као уредитељу универзума, него као Творцу и ствараоцу из ничега, који све нас узводи из потпуног непостојања у постојање. Зизјулас тиме жели нагласити слободу хришћанског Бога указујући и на Библију у којој се јасно види да је, како он запажа, библијски Бог шокантно самовољан. Он је Бог који ће помиловати „кога помилује“ и који ће се сажалити на „онога на кога се сажалио“ (Рим 9, 15).⁴³² Самовоља библијског Бога ничим није условљена и може се пројавити чак и као рушилачка сила (пример Содоме и Гоморе). Она је последица слободе, и то апсолутне слободе, која се на крају увек показује као љубав (пример Аврама и Исака).

Суштинска Божија слобода, или тачније суштинска слобода Бога Оца, овде је, по Зизјуласовом мишљењу, кључна ствар. Он ствари поставља тако да „Бог своје постојање дугује Оцу“⁴³³, а то значи да Бог не постоји по нужности: „Бог не постоји само због тога што не може друго него да постоји“.⁴³⁴ Мекол с правом примећује да Зизјулас, у ствари, страхује од губитка Божије слободе. Тачније, он је забринут што сами појмови *суштине* и *нужности* „компромитију“ (крње углед) божанске слободе. Поредиши Карла Барта са Зизјуласом, Мекол на тему божанске

⁴³¹ Упореди: Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 271. Он ту наводи и Молитву приноса као и коленопреклону молитву пред Светом Чашом.

⁴³² Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 272.

⁴³³ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 147.

⁴³⁴ Р.Сumin, „Looking for Personal Space in the Theology of John Zizioulas“.

слободе, првенствено слободе Бога Оца, каже да ни Барт не иде тако далеко као Зизјулас иако се до једне тачке изузетно слажу. Но, Зизјулас иде толико далеко да, по њему, Отац изабира не само своју суштину већ и само Божије постојање.⁴³⁵ Створени свет и у њему створени човек успостављају однос са својим нествореним Творцем долазећи у позицију да одају захвалност за своје постојање. Човеково биће је тварно и увек ће бити. Али кроз етос благодарења (евхаристије), ми можемо да остваримо слободу онолико колико нам је то дато. Како каже Е. Гроп:

„Људска бића остварују онтолошку слободу не тако што покушавају да постану беспочетност, што је тројична привилегија која јединствено припада само Богу Оцу, већ пре примањем са захвалношћу свога бића-од-Бога – своје створености *ex amore* – као једног непроцењивог дара. Створеност, посматрана из ове перспективе, није нешто ‘од чега болујемо’, већ тајна укорењена у Божијој љубави.“⁴³⁶

Људско постојање је, дакле, засновано на (Божијој) слободи, а на сазнање о том (од Бога) дару, по Зизјуласу, треба узвратити опредељењем за живот. Пример таквог опредељења су нам дали светитељи и мученици Цркве, чији начин живота открива како у Цркви функционише дијалектика створеног и нествореног. Они су, наиме, у сусрету са сталном претњом људском постојању – смрћу, непрестано имали на уму да света није било одувек, што их је (као уосталом и нас данас) доводило до логичног закључка да ако света једном није било, то значи да није немогуће да га опет не буде.⁴³⁷ У овим разматрањима Зизјулас се радо позива на Св. Атанасија Великог који каже да је оно што је *створено у самој својој природи смртно*.⁴³⁸ Указујући на чињеницу да је природа створеног света смртна, Зизјулас

⁴³⁵ Упореди: Tom McCall, „Holy love and divine aseity in the theology of John Zizioulas”, нарочито 195–199.

⁴³⁶ Е. Гропе, „Creation *Ex Nihilo* and *Ex Amore*“, 480. Даубожењучовек постајечак и беспочетан тврди Св. Максим Исповедник.

⁴³⁷ Атанасије Велики, *О очовечењу Бога Логоса*, Беседа, Нови Сад, 2003, 131.

⁴³⁸ Атанасије Велики, *О очовечењу Бога Логоса*, 132: „По својој природи човек је смртан јер је створен из небића (ἐξ οὐκ ὄντων).“

жели нагласити неопходност њене дијалектичке релације са бесмртним и вечним, тј. са њеним бесмртним Творцем.

Зизјулас сматра да је оно што је створено по својој природи трагично самим тим што је, како он каже, имало „полазишну тачку“, односно почетак, пошто све оно што има почетак почиње из ништавила и то ништавило, на неки начин, носи у себи. Ако бисмо се зауставили само на овој поставци, могли бисмо разумети многе Зизјуласове критичаре који постављају питање: све да то и јесте тако, зашто би нешто што настаје било трагично ако, иако створено, ипак има шансу да буде вечно. Трагика твари и човека требало би, по њему, да је, у крајњој линији, у слободи која се (као код Кирилова) може пројавити као одабир ништавила, а не живота. Таква сужена слобода дошла је до изражаја, по уобичајеном тумачењу, тек после пада Адама и Еве. Но, Зизјулас мисли да је човек и пре пада, тј. од самог почетка свог постојања, био у дилеми између Бога и ништавила. Он тврди да нам сама наша природа открива да смо смртни, јер почињемо да умиремо већ у самом тренутку свог рођења. Пергамски митрополит, дакле, по овом питању иде до крајњих граница, гледајући на људско постојање као на живљење под сталном претњом смрти.

Тумачећи ово Зизјуласово становиште, Камин мисли да био оно имплицирало својеврсно порицање грехопада, јер је, по њему, Зизјуласова поставка да: „Тварност по себи има укоренењу суштину у [свом] почетку и, дакле, под сталном је претњом ништавила“.⁴³⁹ Човек је приморан да прихвати постојање као чињеницу уколико суштина претходи бићу. „Раскол бића и заједнице [тј. пад] аутоматски резултира тиме да *истина бића* стиче предност над *истином заједнице*.“⁴⁴⁰ Кириловљев бунт и избија отуда јер створење не може избећи нужност свог постојања. Камин притом указује на извесну Зизјуласову недоследност кад је реч о творевини и грехопаду, а која се састоји у томе што у неким тачкама својих радова Зизјулас управо са падом повезује првенство

⁴³⁹ P. Cumin, „Looking for Personal Space in the Theology of John Zizioulas“, 362.

⁴⁴⁰ P. Cumin, „Looking for Personal Space in the Theology of John Zizioulas“, 361.

суштине над заједницом, док у другим радовима, који су чешћи, разлика између творевине и пада као да и не постоји.⁴⁴¹

Он се слаже са Хајдегеровим ставом да је наше живљење „постојање ка смрти“, будући да сва бића имају почетак, а самим тим и крај (који је њихова једина извесност).⁴⁴² Сама ова чињеница, по пергамском митрополиту, већ узрокује удаљеност међу бићима која је, самом својом појавом, предокус смрти. У том контексту он упућује на суштинска обележја створеног света – простор и време. Људи у простору и времену једни другима дају живот, али истим тим простором и временом, као *створена* бића, они међусобно бивају подељени. Због те драматичне подељености Зизјулас види живот као трагедију којој прети оштрица смрти.⁴⁴³ Он одбацује могућност да се ова трагична подељеност између створеног и нествореног (Бога) премости било философијом „бесмртности душе“⁴⁴⁴, било врлином и моралношћу.

Многима нејасни митрополитови обрачуни са моралношћу могли би бити јаснији уколико пажљиво размотримо његову тезу по којој „моралност може побољшати свет, али га не може спасити од смрти“.⁴⁴⁵ Зизјулас ипак верује да Бог неће допустити да смрт уништи творевину, иако је сагласан са Флоровским да „пут разједињавања није затворен створењима, пут разарања и смрти“.⁴⁴⁶ Иако би слобода из ове перспективе могла изгледати као опасност, јер човек њоме може да дође и до сопственог погубљења (уколико изабере ништавило), митрополит не одустаје од ње и од тога да је она наша највећа шанса. Он сматра да је она предуслов да човек дође до етоса неопходне захвалности или благодарности Богу за дар постојања, јер бити захвалан за постојање је важно утолико више уколико

⁴⁴¹ Упореди: P. Cumin, „Looking for Personal Space in the Theology of John Zizioulas“.

⁴⁴² Зизјулас држи да Хајдегер верно описује онтологију палог света, али не и да нуди прихватљив излаз из њега.

⁴⁴³ J. Зизјулас, *Заједница и другост*, 275.

⁴⁴⁴ Постулирање бесмртности душе он види као последицу супстанцијалистичке (што за њега значи западне) теологије.

⁴⁴⁵ J. Зизјулас, *Заједница и другост*, 276.

⁴⁴⁶ Георгије Флоровски, „Твар и тварност“, *Теолошки погледи* 1–4 (1991) 53–83. На истом месту: „... створења могу и слободно им је да изгубе себе, способна су, такорећи, за ‘метафизичко самоубиство’“.

постоји свест о пролазности. Штавише, свест о пролазности је та која *омогућава* етос захвалности. Свест о пролазности у Хришћанству је увек праћена свешћу о вечном Богу који је створио тај пролазни свет и то га је створио слободно и из љубави (на чему смо му, у ствари, благодарни). Митрополит ће рећи: „Свет је тако *створен* да не може постојати по себи, али га Бог тако воли да он мора живети“.⁴⁴⁷ То значи да Бог жели да свет живи вечно и такође жели да смрт, као „последњи непријатељ“ бића, буде побеђена. Управо зато је у свет требало да дође Христос.

4.10. Слобода и љубав

Сједињење божанског и људског елемента у Христовој личности није гушење човекове слободе него ослобађање додиром бесмртности. Митрополит настоји објаснити у чему је суштински сукоб између слободе и нужности и то чини тумачењем халкидонских израза *нераздељиво* и *несливено*, говорећи да израз *нераздељиво* очувава љубав јер она омогућава екстасис (искорак) из самодовољности биолошког постојања које неминовно води у смрт, док израз *несливено* очувава слободу односно дијалектику створено–нестворено.

Само слобода у догађају сједињења даје могућност да различитости идентитета волитеља и вољенога буду сачуване. Баш то се догађа у јединству са Христом и то сједињење створеног и нествореног, као што је већ речено, бива тако да је оно што је сједињено истовремено међусобно и несливено и нераздељиво. Смрт створеног тиме бива превладана, а предуслов за такву врсту сједињења је отклањање нужности. Тачније, да би се смрт надишла као последица ограничености наше тварне природе најпре је потребно да се у ипостасном сједињењу у Христу надиђу те саме органичености, тј. датости које се намећу као нужне.

Ако је Христос васкрсао, као што верујемо, онда је у Христу створено и нестворено васкрсло у нераздељивом и несливеном јединству. То се догодило благодарећи љубави Божијој која је прешла границу створено–нестворено.

⁴⁴⁷Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 276.

Победа задобијена распећем и васкрсењем, тврди Зизјулас, показала је да је највећи проблем творевине управо смрт, и он то поткрепљује речима апостола Павла: „А ако Христос није устао, онда је празна проповед наша па празна и вера ваша“ (1Кор 15, 14). Створено је, дакле, једино у *нераздељивом* загрљају са нествореним избављено од смрти. Али, пошто створено и нестворено задржавају своје различитости – није тешко закључити да се њихова међусобна дијалектика ту не завршава. Она се ту не завршава и због тога што милост која је показана Христом и крстом упућује на благодарност Оцу који је послао Сина Јединороднога „да сваки који верује у њега не погине, него да има живот вечни“⁴⁴⁸. Задобијање вечнога живота се пак догађа у Цркви као заједници Духа Светога. Због тога Зизјулас тврди да се мимо Цркве оно *нераздељиво* и оно *несливено*, односно створено и нестворено, разилазе или потиру.

Кључни је проблем у томе што у крајњој линији у оваквим врстама љубави на крају све гута смрт, а смрт је, како митрополит више пута наглашава, укидање односа (релације) и коначно или дефинитивно раздвајање бића од бића. То значи да слобода сама по себи, без љубави, ипак води у смрт. Но, исти је случај и са љубављу без слободе.⁴⁴⁸ Једино истинска љубав и истинска слобода постоје *нераздељиво*.

Зизјулас у многим својим радовима настоји да покаже за његову теолошку позицију суштинску поставку да *творевина, самом својом створеношћу, носи у себи нужност смрти*, те да је управо то њен есенцијални елемент. То је разлог зашто створено, да би избегло ову судбину, има потребу за новим рођењем, новим начином постојања – за новом ипостасју. Творевина (човек) управо у евхаристијској заједници (у којој човек постоји на тај нов начин) искуствује слободу од крајње датости која је смрт. Човек искуствује ову реалност слободе само у лику божанског живота кроз своје сједињење са тројичним Животом. Он ту прима оно што Бог има тиме што бива једно са Христом, и у тој заједници он

⁴⁴⁸ Види: Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 276.

вечно живи као син Божији (или кћи Божија), тј. као екстатична и ипостасна личност.⁴⁴⁹

Овде је нарочито важно подсетити, што Зизјулас и чини, да је ипостас Христа – ипостас вечног Сина у Светој Тројици. Дакле, Христова ипостас је у нествореном Богу, а не у створеном човеку. Да би свет живео, додаје он, неразделивост и несливеност у Христу морају егзистирати једна поред друге. То је, по његовом мишљењу, могуће у Цркви, тј. у евхаристији, где наш лични идентитет „извире из слободних односа који су љубавни и љубавних односа који су слободни“.⁴⁵⁰ Укратко, *слобода даје оном створеном могућност да се отргне од нужности, а љубав моћ да се сједини са нествореним*. Овде је поново потребно да се подсетимо тријадолошког порекла слободе и љубави. У томе ће нам помоћи И. Панајанопулос:

„У православној хришћанској теологији Бог је односан, ‘љубећи’ речено хришћанским метафоричним језиком, не зато што *мора* бити у односу да би постојао, нити зато што је то, у другом смислу, нешто што произлази из његовог независног бића тј. из исконске суштине, већ зато што управо релација *јесте* само његово биће. Бог је првенствено Отац, чак су и његово божанство и његова суштина конституисани кроз овај исконски гест љубави, космогонијски гест, који бића од самог почетка поставља уперспективу релације према њему, у перспективу истине као слободног односа. Слобода, релационалност и лик Божији тако постају синоними.“⁴⁵¹

Слобода која нам се даје у Христу омогућује наше постојање на нов начин. А „место“ где се тај нови начин постојања остварује јесте Црква. Зато, да бисмо разумели мисао митрополита Зизјуласа о слободи и другости, морамо да видимо како се оне конкретно пројављују у Телу Христовом – Цркви.

⁴⁴⁹ Види: А. Папаниколау, *Бити са Богом*, 305.

⁴⁵⁰ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 280.

⁴⁵¹ Ilias Panagiannopoulos, „Re-appraising the Subject and the Social in Western Philosophy and in Contemporary Orthodox Thought”, *Studies in East European Thought*, 2006, 299–330, 319.

4.11. Закључак

Другост је тема коју је Зизјулас обрађивао од самих својих почетака, и коју је формулисао у оквирима релационе онтологије личности. Личност, као што смо видели, јесте личност управо захваљујући томе што постоји (само) у односу према другој и са другим. Дакле, без другости нема личности, као што је и личност, опет, конкретно онтолошко остварење другости. Он, надаље, увиђа да је однос ка другој не само теоријски проблем, него проблем који у друштву има своје практичне реперкусије. Сартрово схватање о другој као мом „паклу“ (које је на њега оставило велики утисак) за њега говори о томе да је други угрожен у мисли али и друштвеној пракси савременог друштва.

То је разлог због кога Зизјулас настоји да развије онтологију другости. Зизјулас се и ту ослања на кападокијско тројично богословље настојећи да објасни откуда *другост* као конститутивна за *биће Божије* (а тиме и за *биће* уопште). Његов одговор је да је Отац тај који, слободно рађајући Сина, заснива другост. Дакле другост није Богу наметнута него је плод Очеве слободе (да рађа Сина и исходи Духа). Отац тиме што даје *биће* Сину као *другом* (тј. тиме што је његов узрок) и сам добија идентитет из тог односа. Ипак, Зизјулас потпуно свесно изоставља симетрију овог односа – он је свестан тога да иако је овај однос *узајаман*, он није *симетричан*, јер Отац је узрок Сина али обратно не важи. Дакле, тројичну онтологију другости Зизјулас је засновао на теолошком начелу монархије Бога Оца (а не на антрополошком искуству егзистенцијалистичког или персоналистичког типа).

Ова онтологија другости није неки нови „онтолошки пројекат“ него Зизјулас њоме жели да покаже како се другост (заснована унутар тријадологије) остварује у једној димензији коју персонализам и егзистенцијализам нису довољно истражили – у црквеном животу. Он пре свега и саму Цркву посматра као начин постојања који подразумева другост, посматра је као другост у заједници и заједничарење у другости. А другост се ту остварује кроз јединство дарова и служби. Службе садрже *другост* просто зато што су различите, али је притом свака од њих упућена на другу, а опет све су неопходне како би Црква била (једно) Тело Христово. Ову тему митрополит посебно развија у својој еклисиологији.

Ако је основна другост у Зизјуласовој онтологији она која важи у тријадологији, врло је важна и она између нетварног и тварног. Проблематика ове другости је у основи космолошког питања. Наиме, стварање света јесте стварање *другости изван Божијег бића* и зато је суштински важно показати да ово стварање није било плод нужности или невољности (као у јелинским космологијама) него *слободно заснивање другости*, како Бога не бисмо учинили условљеним постојањем света. Поткрепљујући и објашњавајући ову тезу, митрополит се посебно ослања на Св. Атанасија Великог, Св. Кападокијце, али и Св. Максима Исповедника.

Питање другости за митрополита Зизјуласа је и питање *идентитета*. То је један од највећих парадокса и највећих квалитета његове теологије. Идентитет код њега постаје динамички појам који се остварује превазилажењем истости бића и упућеношћу на другог. Врло је значајан и допринос теологији личности који Зизјулас даје разматрајући појам другости. Он се и у овом контексту још једном враћа питању о односу личности и природе. Као што смо настојали да покажемо, он је и раније усвојио отачко начело да природа никад не постоји огољена (без личности), као ни личност „празна“ (без природе). Разматрајући проблем другости, он износи још неколико значајних запажања. Тако је нпр. заједничарење у природи прва врста идентитета, а заједничарење у личности друга. Он примећује да је истост природа предуслов комуникације, али да, опет, није природа та која заједничари, него личност. Тако он отвара перспективу и за разумевање никејске једносушности и халкидонског догмата. Природа (једносушност) има своје место као предуслов заједничарења, али он не заборавља да је једино заједничарење које постоји између онтолошки апсолутно различитих природа (нетварне и тварне) оно остварено у личности Христовој.

Значајне су и антрополошке последице онтологије другости. Зизјулас се често враћа на Адама и његов однос са Богом као на пример односа целокупног људског рода са Богом. Бог даје идентитет Адаму самим тим што га ословљава са „ти“, тј. што га познаје у релацији према себи. Проблем настаје кад Адам (тј. човек као такав) овај однос са нетварним Богом замењује односом са тварном природом. Ипак, заснивање идентитета у релацији према Богу није овим

исклизнућем постало немогуће. Оно се даје у Христу и постиже у Цркви где „заједница и другост коинцидирају“.

Зизјулас не заборавља да другост може бити остварена и као трагедија. Враћајући се разматрању Сартових схватања, он закључује да примат сопства и даље доминира западном философијом јер се други доживљава као „мој пад“, а не као конститутиван за моје биће. Он зато више пажње посвећује Е. Левинасу који јесте философ другог и другости. Ипак, он запажа да Левинас не напушта постојање појма разлике и подвојености унутар концепције другости, што је недопустиво за отачко (а самим тим и за Зизјуласово) схватање другости као заједнице.

Ово је нарочито важно када се примени на појам слободе. Датост (нашег) бића која ограничава нашу слободу може бити превазиђена само ако се други појми на начин примерен онтологији заснованој на тријадологији где слобода није условљена тварношћу. Тако, уместо да други прети нашој слободи, а она се тада остварује као слобода „од“ другог, она постаје слобода „за“ другог и „са другим“.

5. ПНЕВМАТОЛОШКА ХРИСТОЛОГИЈА

5.1. Увод

Зизјулас никада није развио систематску христологију и пневматологију. Тачно је да неколико његових чланака има христолошку одредницу у себи (од којих је најважнији онај под називом „Христологија и постојање“⁴⁵²). Ипак, у односу на тријадолошке и еклисиолошке теме, христологија није текстуално заступљена код њега у већем обиму. Али онолико колико јесте богословствовао христолошки, Зизјулас је дао изузетан допринос.

Најпре треба рећи да је, као и за Оце патристичког доба, христологија код Зизјуласа суштински везана за тријадологију. О Христу он не говори само из угла историје спасења и сигурно не само као о историјској индивидуи. Аутентична реч о Христу, тврди Зизјулас, треба да говори пре свега о његовом идентитету оваплоћеног Логоса, тј. Сина Очевог. То је, по њему, једини начин да се превазиђу искушења христолошког историцизма. Христос, дакле, није „историјска личност“ у уобичајеном смислу, него је личност Сина Божијег која је оваплоћењем ушла у историју. Стога Зизјулас, када говори о Христу, најпре говори о његовом односу са Оцем. Тек разумевањем односа Оца и Сина ми разумевамо „ко“ и „како“ јесте Христос.

Христос је такође онај који разрешава „дијалектику тварног и нетварног“. Сједињење божанске са човечанском природом није могло бити без онтолошких последица. Управо као и за халкидонске Оце, и за Зизјуласа се питање односа две природе у Христу не разрешава у њима самима него у личности Христовој.

Слично је и са Зизјуласовом пневматологијом – она за њега није питање по себи, него представља својеврстан приступ тројичној онтологији. Зато Зизјулас

⁴⁵² Ј. Зизјулас, „Христологија и постојање: Дијалектика створеног-нествореног и халкидонски догмат“, са грчког превео С. Јакшић, *Беседа* 3–4 (1992) 173–183.

релативно често ступа у конструктивни дијалог са западном мишљу по питању Filioque. Filioque је за њега по преимућству проблем који тражи одговор на питање да ли ће божанска суштина однети превагу унутар онтологије у толикој мери да ће начело монархије Оца потиснути у други план. Зато, настојећи да његове речи не буду схваћене идеолошки или полемички, митрополит пергамски развија аргументацију којом показује због чега додатак „и од Сина“ (Filioque) није прихватљив у теологији.

Изузетно значајан Зизјуласов допринос јесте развијање еклисиолошке христологије. За њега библијски израз „Тело Христово“ није пука метафора већ указује на Христа као Цркву. Црквена саборност постаје христолошки појам и може се разумети само у христолошком кључу. Свакако да он не занемарује ни други библијски израз, јер је Црква и „заједница Духа Светог“. Саборност је, дакле, и пневматолошки појам. А питање односа христологије и пневматологије пре свега је питање начина постојања црквене заједнице.

5.2. Христологија и пневматологија

Дух Свети је онај који у историји остварује Христа, показујући тиме, између осталог, да је биће нашег Спаситеља односно (релационо), тј. несхватљиво без Духа. Отуда потиче и Зизјуласова теза, коју понавља на више места, да је *христологија условљена пневматологијом*, тј. да је установљена пневматолошки⁴⁵³. Он каже: „Свети Дух тиме што догађај Христа у историји чини стварним у исто време чини стварним Христово личносно постојање у виду тела или заједнице“.⁴⁵⁴ Тако између христологије и еклисиологије нема подвојености пошто између Христа и људи као црквене заједнице не постоји јаз – свако раздљивање нестаје у Духу.⁴⁵⁵ Зизјулас подвлачи да овакав став произлази из Библије. Наиме Христос је, по Библији, историјска личност једино у Духу (Мт 1, 18–20; Лк 1, 35). Свети Дух, каже он, не интервенише *a posteriori* или као нека накнадна милост између нас и Христа. Напротив, он помазује Христа и тај је који

⁴⁵³ J. Zizioulas, „The Pneumatological Dimensions of the Church”, 76.

⁴⁵⁴ J. Zizioulas, „Truth and Communion”, 111.

⁴⁵⁵ J. Zizioulas, „Truth and Communion”, 111.

га чини Христом (= „апсолутно релационим бићем“), а тиме и Спаситељем, учествујући у целокупној делатности спасења. Тако, једино Син постаје историјско биће, док Дух (само) учествује у томе, али сам не бива историјским. Напротив, ако делује у историји (а делује) то је само зато да би у њу увео последње дане, тј. есхатон. Син се (рађањем, живљењем и умирањем) подвргава историји, док је Дух тај који га ослобађа ограничења историје (коначно, васкрсавајући га из мртвих). Ако постоји некакво веома условно названо „оваплоћење“ Духа Светога, то би био онај сплет или мрежа међуљудских односа које он успоставља унутар Тела Христовог, Цркве.⁴⁵⁶

„Свети Дух, дакле, не само да почива у Христу и чини га Христом (= Помазаником), него пролазећи кроз те критичне тачке тока христологије – а то су велике одлуке, односно велики кораци: као што су Христово зачеће, искушавање, распеће, васкрсење – христологију претвара у чињеницу слободе у којој човек слободно учествује; наиме, не само као Бог, него и као човек“.⁴⁵⁷

Пажљиво проучавање *Прве посланице Коринћанима* (12. глава), по Зизјуласовом тумачењу, показује да је тело Христово сачињено од харизми или дарова Духа.⁴⁵⁸

Зизјуласу је блиска прослављена изјава немачког католичког теолога раног двадесетог века, Карла Адама: „Христос Господ је стварно биће – стварно ‘Ја’ Цркве“⁴⁵⁹. Тумачећи ову реченицу Пол Мекпартлан каже: „Другачије речено, као реч и света тајна, Црква по себи није првенствено ‘шта’ него ‘ко’, и њен идентитет је Христос“. Зизјулас налази апсолутну подршку овој тврдњи у литургији. Подсећајући се на Зизјуласове најважније текстове Мекпартлан пише:

⁴⁵⁶ Овде следим инспиративну идеју Паула Тилиха о „конкретном оваплоћењу Духовног Присуства“ (*Systematic Theology*, Vol III, London, James Nismet, 1964, p. 260).

⁴⁵⁷ Ј. Зизјулас, *Догматске теме*, 332.

⁴⁵⁸ Ј. Zizioulas, „Truth and Communion“, 111. О томе да се харизме Светога Духа изливају на „целу Цркву“ те да се нипошто не могу ограничити само на „једну службу“ види Jürgen Moltmann, *The Church in the Power of the Spirit: A Contribution to Messianic Ecclesiology*, London, SCM Press, 1975.

⁴⁵⁹ Р. McPartlan, *Who is the Church?*, 279. Karl Adam, *Das Wesen des Katholizismus*, 1927, 24.

“Када се Црква моли, у евхаристији, ко је субјекат, ко је особа која се моли? Ово је једно екстремно комплексно питање, али истовремено просвећујуће. У раној Цркви, одњеног самог почетка, евхаристијска молитва била је упућена Богу Оцу“.⁴⁶⁰

Тројична вера Цркве зато није само садржај онога шта Црква верује, него онога шта или ко она јесте. Зато се питање о идентитету Цркве мора поставити на такав начин да се тријадолошка разматрања примене на еклисиолошки ниво. Која је то, дакле, улога личности Свете Тројице у Цркви?

Тако се по Зизјуласу тајна Цркве рађа кроз целокупну икономију Свете Тројице и пневматолошки установљену христологију. Свети Дух отвара нашу егзистенцију и чини је релационом, из чега Зизјулас закључује да у Цркви „један“ и „многи“ сапостоје истовремено.⁴⁶¹ Опет, Христа као истину једино је могуће исповедити захваљујући Светоме Духу (1Кор 12, 3). Ако се истина непрестано остварује кроз Христа–истину у Светоме Духу, онда је погрешно замишљати је на индивидуалистички начин. Зизјулас се у овоме ослања на опис догађаја Педесетнице у *Делима апостолским* (2. глава), где, према његовом тумачењу, кроз изливање Светога Духа „последњи дани улазе у историју и где се види да јединство човечанства бива потврђено кроз разноликост дарова“.⁴⁶² Дакле, за Зизјуласа је Педесетница еклисиолошки али и онтолошки модел јединства које поштује личносну мноштвеност која налази смисао у јединству постигнутом у Духу. Овде митрополит пергамски тумачи Педесетницу у духу Св. Григорија Паламе који тврди да није сваком од апостола била дата свецела благодат Духа него да је свако примио различиту харизму, свакако према својој личној посебности⁴⁶³.

⁴⁶⁰ P. McPartlan, *Who is the Church?*, 279.

⁴⁶¹ J. Zizioulas, „Truth and Communion”, 112.

⁴⁶² J. Zizioulas, „Truth and Communion”, 112.

⁴⁶³ Григорије Палама, „Господе просвети таму моју“, сабране беседе са грчког превела Антонина Пантелић, Образ светачки, Београд, 2005, *Беседа* 24, 7, стр.151.

Како се остварује јединство различитих служби у једном Телу Христовом? МекПартлан то објашњава подсећајући на омиљени Зизјуласов израз – „колективна личност“:

„Христос је, каже он, ‘колективна личност’, и то је позната зизјуласовска тема коју објашњава кроз термине ‘један’ и ‘многи’, главне термине његове теологије. Тело Христово условљено је од самог почетка пнеуматологијом, која му даје димензију заједнице и слободе. Јединство тела конституисано је другошћу, а Тело је само по себи слободно конституисано увек изнова Духом Светим, који доноси дарове из будућности као нове догађаје.“⁴⁶⁴

Дакле, јединство дарова и служби се остварује због тога што је идентитет Цркве такав да је она уједно и Тело Христово и Заједница Духа Светога, или, богословским језиком речено, остварује се јединством христологије и пнеуматологије. Без тог јединства, како напомиње МекПартлан, и сам Зизјулас би сматрао Христа „индивидуом најгоре врсте“⁴⁶⁵, а његов однос према своме Телу једним обликом христомонизма.

„Оно што пнеуматологија уводи јесте употпуњено схватање да ‘многи’ такође конституишу Христа. Само онда је Христос истински де-индивидуализован, према Зизјуласовим речима, и схваћен „као личност (а не индивидуа)“, када је схваћен као Биће чији је идентитет утемељен ‘у’ заједници и ‘кроз’ заједницу.“⁴⁶⁶

Према томе Христа је историјским бићем учинило личносно кретање Духа Божијег. Христос за себе каже да је истина, али се и Свети Дух назива „Духом истине“ (Јн 14, 17; 15, 26; 16, 13). Оно што их разликује јесте начин њиховог деловања.⁴⁶⁷ Зизјулас се ту поново осврће на крштење као потребу за новим рођењем, „рођењем у Духу“. Тим пре што је и Христово рођење било у Духу и што крштена личност може да постане христос и да своју егзистенцију, као

⁴⁶⁴ P. McPartlan, *Who is the Church?*, 277.

⁴⁶⁵ P. McPartlan, *Who is the Church?*, 277.

⁴⁶⁶ P. McPartlan, *Who is the Church?*, 277.

⁴⁶⁷ J. Zizioulas, „Truth and Communion“, 112-113.

егзистенцију у заједници, а кроз учествовање у односу који Син има са Оцем, претвори у истински живот.⁴⁶⁸ Само овим се надилази *биолошко* рађање које може да узрокује једино индивидуализацију и отуда постојање бића осуђених на смрт.⁴⁶⁹

Као што смо видели, Зизјулас тврди да је Свети Дух повезан са заједницом коју везује за есхатон тиме што уводи последње дане у историју. Он истиче да Свети Дух не ствара добре појединачне хришћане, него управо догађај заједнице. Он, дакле, индивидуалне чланове заједнице преображава у односна тј. релациона бића.⁴⁷⁰ Према смелом Зизјуласовом изразу, Дух Свети не ствара индивидуалне свеце, него насупрот томе он људска бића деиндивидуализује чинећи их личностима. То значи да за сваку личност важи да је онај други онтолошки део њеног идентитета.⁴⁷¹ Уз то Зизјулас тврди и то да деловање Духа из есхатона, на актере и догађаје у простору и времену (тј. у историји), дубоко утиче на идентитет свакога од њих. То је тачка из које, по њему, произлази могућност да се избегне посматрање другог само на основу његове прошлости и садашњости. Стога по њему свакога треба гледати из перспективе његовог будућег лика, јер је коначни суд у Божијим рукама и догодиће се у будућности. И управо то је разлог што је осуђивање другог у Хришћанству одувек сматрано грехом. У Цркви је, каже Зизјулас, сваки крштени потенцијални свети, макар у прошлости и садашњости био највећи грешник.⁴⁷²

5.3. Свети Дух и слобода

Започињући ову тему Зизјулас се позива наречи Светога Писма: „Где је Дух Господњи онде је слобода“ (2Кор 3, 17). Познато је да ову слободу он тумачи не само као слободу *од* (неког или нечега) него још више као слободу *за* (некога и нешто). Таквим тумачењем слобода од негативног поприма позитивни карактер.

⁴⁶⁸ J. Zizioulas, „Truth and Communion”, 113.

⁴⁶⁹ Зизјулас је уверен да западна супстанцијалистичка онтологија и индивидуалистичка теологија не воде правилном решењу овог проблема управо зато што почивају на неодрживим претпоставкама.

⁴⁷⁰ J. Зизјулас, „Заједница и другачијост“, *Светигора*, 24, 1994, 32. „Свети Дух не само да помаже овом односу [хришћанина са Христом], него се овај однос [и] збива једино у Духу“ (B. J. Norris, *Pneumatology*, p. 43).

⁴⁷¹ J. Зизјулас, „Заједница и другачијост“, 24.

⁴⁷² J. Зизјулас, „Заједница и другачијост“, 24.

Иако данас многи покрети говоре о ослобођењу и слободи (рецимо, теологија ослобођења или егзистенцијализам), они слободу заснивају на потреби да се човек као *индивидуа* ослободи зависности од другог који је друштвено репресиван или је чак „мој пакао“ (Сартр). Насупрот оваквом гледишту, Зизјулас на слободу гледа као на релациони ипозитиван појам.

Приступајући аналитички овом проблему, он прво набраја неколико облика изражавања слободе:

а) *Ослобађање од прошлости кроз покајање и праштање*. Овај аспект је изузетно важан како за човека на личном плану, тако и за читаве народе. Ово је очигледно у аскетској теологији у којој је први корак ка узрастању у Христу – напуштање прошлости („неосвртање уназад“) кроз покајање и праштање (примери у *Лествици* Св. Јована Лествичника)⁴⁷³.

б) *Ослобађање од страсти егоцентризма кроз подвижничтво и исцељење*. Познато је да Св. Оци (нпр. Св. Максим Исповедник)⁴⁷⁴ кажу да онај ко има егоцентризам (*φιλαντία* – себелjublje) има и све остале грехове, јер је себелjublje у корену свих грехова. Дух Свети као Дух заједнице нас ослобађа од тог егоцентризма, а то је предуслов истинске слободе у заједници.

в) *Ослобађање од неправде, сиромаштва, и свих зла*. Врло је важан начин на који Зизјулас приступа овој теми. Многи, поготово западни, теолози говоре о потреби да Црква буде ангажована у борби против сиромаштва, неправде и зла и то чак сматрају разлогом њеног постојања⁴⁷⁵. Зизјулас сада окреће овакву перспективу, па слободу на друштвеном плану условљава слободом на онтолошком плану, а не говори о неком изведеном утицају теологије за социјални контекст.

⁴⁷³ Св. Јован Лествичник, *Лествица*, Манастир Хиландар, 2000, 59.

⁴⁷⁴ Св. Максим Исповедник, *Четири стотине глава о љубави*, гл. 308.

⁴⁷⁵ Gustavo Gutierrez, *Teologija oslobodjenja*, Zagreb, 1987, 17.

г) *Ослобађање од пропадљивости и смрти кроз свете тајне Цркве.* Ово је за Зизјулас најзначајнији вид слободе јер стоји у корену истинског постојања. Само човек слободан од смрти истински је слободан.

д) *Слобода као љубав и то и према нашим непријатеља!* Овај вид слободе укључује у себе поштовање цивилизацијских и личних идентитета личности и народа онаких какви *defacto* постоје. Највиши облик оваквог типа слободе је жртвовање себе за другог као што је Господ наш учинио на крсту.⁴⁷⁶

Из наведеног се чини сасвим јасно да у свим временима људи имају потребу за изражавањем различитих облика слободе. Није ли свима потребно праштање, ослобађање од егоцентризма, сиромаштва и социјалних зала? И није ли свима упућен позив да прихвате свете тајне Цркве и да покажу слободу као љубав, чак и према непријатељу? Из свега овога Зизјулас изводи закључак да Свети Дух и данас треба да саопштава (открива) Црквама одговоре на њихова питања у вези са проблемом слободе кроз освећење и ослобођење, јер је, по њему, светост управо слобода.

Овакав став Зизјулас поткрепљује указивањем на духовност која би имала значаја за све људе – духовност која смирено призива Светога Духа. То је духовност која стрпљиво чека да нам Он открије истину и каже суд. Зизјулас оштро критикује олако схваћену духовност и упозорава на чињеницу да су хришћани склони честом поистовећивању Духа Светога са својим емоцијама. Тако, они исхитрено говоре о присуству Светога Духа или присуству његових енергија у ономе што раде. Ова критика произлази из његове вере и непрестане свесности тога да је Дух Свети Господ и Бог, те да га је стога погрешно сводити на ниво наших осећања. Само уколико га прихватимо као Господа и Бога, молићемо се и чекати да се настани у нас.

На крају Зизјулас наглашава да установа Цркве црпи свој смисао из Царства Божијег у евхаристијском сабрању само кроз Духа Светога. Речи установљења („Узмите, једите...“) имају вишеструки значај, али дело претварања

⁴⁷⁶ John Zizioulas, „Come, Holy Spirit, sanctify our lives!”, *Sourozh* 44 (1991) 3.

принесеног хлеба и вина у тело и крв Христову припада Светоме Духу (а не ономе ко те речи на литургији изговара). Као што је већ речено Дух долази из есхатона доносећи у историју последње дане, чиме у историју улази вечност и нестворено у оно створено. На основу тога митрополит закључује да „присуство Христово у евхаристији не може да постоји изван ових пневматолошких и есхатолошких оквира“.⁴⁷⁷ Због тога сабрање на једном месту (око Христа) и јесте есхатолошка заједница, јер је окупља Дух Свети. Зато је све оно што се догађа у оквиру тог сабрања пневматолошко-христолошко дело и плод је христолошко-пневматолошке синтезе.

5.4. Однос Христа и Оца

Библијски монотеизам је заснован на вери у једнога Бога Оца, који је одувек имао Сина Логоса. Био је Бог и „са Богом“ (Јн 1, 1). Вечно постојећи Син је потврда да Бог Старог Завета никад није био сам(ац), што је отворило низ теолошких питања од којих је за пергамског митрополита расправа о *јединству Бога у светлости црквене вере у Свету Тројицу* била средишње питање. Библијску веру у таквог Бога, према њему, Црква је изразила на сабору у Nikeји 325. г. изразом да је Христос „једносуштан“ Оцу, тј. да је он „истинити Бог од истинитог Бога“, а касније је устврдила да то исто важи и за Светога Духа. За митрополита пергамског христологија тако никада не представља „теолошки трактат“ за себе. Његова цела теологија је христоцентрична, читава његова онтологија је израз чудесног постојања Христа као ипостасног јединства Бога и човека. Христолошке теме прожимају сва његова дела, али на такав начин да се органски повезују са тријадологијом и еклисиологијом, при чему све заједно зависе од есхатологије.⁴⁷⁸

Nikeјски сабор је био последица и врхунац борби против јереси савелијанизма и аријанизма. Савелије је, као што је познато, тврдио да је Бог монада која се проширује, увећава и дела у различитим облицима. Та монада се појављује као Отац у Старом Завету, као Син у Новом Завету а у доба Цркве као

⁴⁷⁷ J. Zizioulas, „Come, Holy Spirit, sanctify our lives!“, 4.

⁴⁷⁸ Јован Зизјулас, „Христологија и постојање“, *Беседа* 3–4 (1992) 173–183.

Свети Дух. Савелије је веровао да ће се све три улоге на крају поново вратити у једну монаду.⁴⁷⁹ Црква је ово учење окарактерисала као погрешно, јер Отац, Син и Дух у том случају не би биле потпуне личности него само улоге које глуми једна једина личност. Тада би, у истом духу наставља митрополит, било немогуће схватити како се Христос молио Оцу у Гетсиманији и како је као Син живео у непрестаној релацији према њему.

Црква „остаје притоме да ова три лица јесу бића која се између себе налазе у личносном односу, у том смислу да свако од њих јесте нешто друго у односу на друга лица. На пример, Отац разговара са Сином, Син се моли Оцу; према томе, овде имамо два бића.“⁴⁸⁰

Из савелијанизма надаље произлази закључак да хришћани не би могли успоставити лични дијалог ни са једном од три личности Свете Тројице. Ово је био темељни приговор који је, по Зизјуласу, учинио нужним одбацивање савелијанизма.⁴⁸¹ Интересантно је приметити да исти аргумент који користи против савелијанизма Зизјулас користи и против давања предности суштини Божијој. Давање предности суштини он по правилу приписује западној теологији у којој се, због њеног супстанцијализма⁴⁸², такође појављује литургијски проблем: *коме се обратити приликом богослужења ако су личности секундарне у односу на суштину?*

Зизјулас свакако зна разлику између западног супстанцијалистичког става (који је по њему утемељен у Августину) и Савелијевих ставова и, као савремени теолог икуменског значаја, не подлеже сувише заоштреном полемичком тону.

⁴⁷⁹ О Савелију и савелијанству види, на пример, Василије Васиљевич Болотов, *Историја Цркве у периоду до Константина Великог*, Краљево, 2009, 265–272.

⁴⁸⁰ Ј. Зизјулас, *Догматске теме*, Нови Сад, 2001, 125.

⁴⁸¹ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 166-167.

⁴⁸² Тумачећи Зизјуласа Норис овако формулише суштину овог „западног супстанцијализма“: док је у „теологији Кападокијских Отаца, и посебно Василија, биће самога Бога било изједначено са личношћу, дотле је у западној теологији ‘онтологија’ Бога била схваћена као да се састоји у *супстанцији* Бога, јединство Бога је једна божанска супстанција“ (BarryJohnNorris, *Pneumatology, Existentialism and Personal Encounter in Contemporary Theologies of Church and Ministry, with Particular Reference to John Zizioulas and Martin Buber*, 28).

Ипак, ако читамо митрополита пергамског као аутентичног православног богослова може нам бити јасно зашто су Оци који су писали у полемичком тону (Св. Фотије, Св. Григорије Палама, Св. Марко Евгеник и други) сматрали западни супстанцијализам савелијанством. За њих, као и за Зизјуласа, свака јерес која брише личносну пуноћу било које од личности у Тројици доводи до неприхватљивих онтолошких последица (у овом случају неприхватљиво је свођење три божанске личности на нешто секундарно у односу на божанску суштину).

Према Зизјуласу, важан теолошки ток у раној црквеној теологији који је покушао да да одговор на тријадолошко питање везан је за апологетску теологију. Она је, наиме, покушала да тајну истовремене тројичности и једности разјасни *икономијским кључем*.

„У другом веку, а рекао бих и код Св. Јустина, у вези са овим ствари још увек нису јасне. У учењу апологета другог века још увек није било јасно да ли Логос и Дух Свети припадају сфери Бога или сфери стварања света. У сваком случају, они увек дејствују и појављују се у вези са стварањем, што је веома опасно чак и за трансцендентност трију лица.“⁴⁸³

Такође важан догађај за процес јаснијег изражавања црквене вере у Свету Тројицу збио се недуго затим, на почетку четвртог века, појавом Арија који је порицао божанство Сина Логоса. Као одговор на аријанизам Св. Атанасије Александријскије тврдио, насупрот Арију, да Бог од вечности има и Сина и Светога Духа. Атанасијева теологија била је темељ Првог васељенског сабора и на основу аргументације коју је он користио одбачено је Аријево учење да је Син творевина Божија. Зато је у Символу вере Никејског сабора наглашено да је Син „из суштине Очеве“, за разлику од света који је „дело воље“.⁴⁸⁴ Син је, дакле, од вечности, а свет је створен у времену.

⁴⁸³ Ј. Зизјулас, *Догматске теме*, 124.

⁴⁸⁴ Јован Зизјулас, „Допринос Кападокијских отаца појму личности“, предавање на симпозијуму Богословског факултета у Београду, јуна 1991, поводом 1600-годишњице Св. Григорија Богослова, *Православна теологија*, Београд, 1995.

Зизјулас сматра да је после Првог васељенског сабора остало отворено питање да ли можемо рећи да се Син рађа од Оца али без воље Очеве, некако из суштине, односно да ли можемо рећи да га Отац рађа мимо своје воље? Атанасијев одговор је био да је немогуће рећи да се Син рађа без Очеве воље, на шта су аријанци поставили нову дилему: да ли онда можемо рећи да Син настаје вољом Очевом или из воље Очеве?⁴⁸⁵ Међутим, у овој аријанској досетки скривала се нова опасност. Наиме, ако би Св. Атанасије и „староникејци“ рекли да се Син рађа „из воље Очеве“, аријанци би рекли да, с обзиром да је из воље, Син је „другоразредан“, „изведен“ из Оца (по узору на новоплатонистичке еманације) и да је на нивоу творевине пошто је и она „из Очеве воље“. Ако би пак Св. Атанасије рекао да Син није „из воље“, њихов закључак би тада био да Отац не жели Сина. Зато је Св. Атанасије аријанцима одговорио следеће: Син није из воље, али исто тако није ни нежељен од Оца („као што Отац жели своје сопствено постојање, тако и Син његов по суштини није нежељен од Оца“⁴⁸⁶). Дакле, овим је већ назначено решење које ће каснији Оци (а са њима потом и Зизјулас) усвојити. Ову код Св. Атанасија изражену недоумицу разрешиће пре свега Кападокијски Оци, а то ће онда прихватити Други васељенски сабор. Основ решења Кападокијаца био је у томе што су одбацили мисао да Света Тројица извире из једне суштине, имајући у виду да је извирање из суштине, као и сама суштина, тумачено погрешно. Зизјуласова тврдња да су Кападокијци предлагали радикалну ревизију онтологије која подразумева померање појма „супстанцијалног“ бића ка динамичном односу појма бића као заједнице, оспоравана је и критикована, Робинсон, међутим, одбацује ове критике и истиче да:

„код Зизјуласа засигурно постоји тенденција да заузме антиесенцијалистички став до те мере да се понекад чини да одбацује било какав концепт суштине. Ипак, у светлу филозофске традиције

⁴⁸⁵Св. Атанасије Велики, „Словопротиваријанаца“, 3, 59.Изворник: ΜΕΓΑΣ ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ (ΜΕΡΟΣ Α) ΤΟΜΟΣ ΤΡΙΑΚΟΣΤΟΣ, ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΕΛΛΗΝΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ ΚΑΙ ΕΚΚΛΗΣΙΑΚΩΝ ΕΥΥΓΡΑΦΕΩΝ, ΕΚΔΟΣΙΣ ΤΗΣ ΑΠΟΣΤΟΛΙΚΗΣ ΔΙΑΚΟΝΙΑΣ, ΑΘΗΝΑΙ 1962.

⁴⁸⁶ Атанасије Велики, „Слово против аријанаца“, 3, 66. Изворник: ΜΕΓΑΣ ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ (ΜΕΡΟΣ Α) ΤΟΜΟΣ ΤΡΙΑΚΟΣΤΟΣ, ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΕΛΛΗΝΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ ΚΑΙ ΕΚΚΛΗΣΙΑΚΩΝ ΕΥΥΓΡΑΦΕΩΝ, ΕΚΔΟΣΙΣ ΤΗΣ ΑΠΟΣΤΟΛΙΚΗΣ ΔΙΑΚΟΝΙΑΣ, ΑΘΗΝΑΙ 1962.

идентификације бића са ‘подстављеном’ супстанцијом, Зизјуласово очигледно егзистенцијалистичко истицање личности а не супстантивне суштине потпуно је разумљиво. Међутим, мора се истаћи да Зизјуласова намера, која је очигледно у сагласју са намером Кападокијаца, није да се одрекне онтолошки значај *усији* Божијој већ да се избегне сагледавање *усије* као статички несводиве суштине која се налази иза откривеног Богочалија.⁴⁸⁷

Кападокијски Оци су, ипак, они који су, по Зизјуласу, учинили коначни корак ка објашњењу тројичне терминологије. Он, када је у питању Бог, одбацује сваки појам нужности и неслободе који би могао бити примењен на њега (Бога), тврдећи да је то главни разлог због кога су Кападокијски Оци одбацили извирање из божанске суштине само по себи. Оно што је, према Зизјуласу, већ Св. Атанасије приметио јесте да сам појам божанске суштине подразумева својеврсно *заједничарење*, што на изврстан начин води каснијој кападокијској теологији међусобне *релације једносушних личности*.

Имајући у виду *слободу* личности Свете Тројице, Кападокијци наглашавају: Син се рађа, а Дух Свети исходи од Оца. Уз то, ако се пође од претпоставке да Бог не постоји као детерминисано биће већ као љубав, произлази да и рађање Сина и исхођење Духа бива љубављу Очевом. То је разлог због чега је Други васељенски сабор израз да се Син „рађа из суштине Оца“ променио у израз да се „рађа од Оца“ чиме је померио нагласак са *суштине* Бога на *личност* Оца.⁴⁸⁸ Дакле, главни разлог томе што је на сабору изостављен израз „из суштине“ био је тај што би у случају да је остао, могао стајати приговор да је рађање Сина од Оца неслободно.⁴⁸⁹ Да би још јасније нагласили да се ту ради о потпуно слободном рађању, Кападокијци су увели појам „узрока“, везујући га за личност Оца и тиме истакли да, прецизно говорећи, личност Оца, а не једна

⁴⁸⁷ P. M. V. Robinson, *Towards a Definition of Persons*, 33.

⁴⁸⁸ Јован Зизјулас, „Допринос Кападокијских отаца појму личности“, *Православна теологија*, Београд, 1995.

⁴⁸⁹ Ј. Зизјулас, „Допринос Кападокијских отаца појму личности“.

божанска природа или суштина, узрокује да Бог постоји.⁴⁹⁰ Према Зизјуласовом тумачењу, кападокијско увођење појма „узрока“ било је круцијално и револуционарно, будући да је сам тај појам (за разлику од појма „извор“) неодељиво везан за личност, а тиме и за (слободну) вољу. Наиме, по њему је појам „извор“ могао подразумевати да Син или Дух извиру из Оца просто тако што се пуноћа Очевог бића прелива или излива (сама од себе), док појам „узрока“ подразумева да Сина и Духа Бог Отац самосвесно и вољно *узрокује* да постоје.⁴⁹¹

Св. Григорије Богослов је касније потврдио став Св. Атанасија Александријског да се Син рађа вољом Очевом, али Зизјулас подвлачи да Григорије иде и даље, тврдећи да и Отац постоји зато што *хоће* да постоји, а не зато што мора. (Како смо видели, и сам Св. Атанасије је био на трагу овакве кападокијске онтологије.) Св. Григорије надаље, тврди Зизјулас, прави разлику између воље и жеље, тј. када кажемо да се Син рађа од Оца – то значи да Отац *хоће* да га роди. Божанска воља је тако својствена сваком од лица Свете Тројице. Син Божији и Дух Свети нису произашли просто из енергије божанске суштине, већ из личности Очеве који *хоће* и рађа Сина и *хоће* и исходи Светога Духа.

Дакле, можемо закључити да тријадолошка и христолошка мисао Зизјуласова прати историју разјашњења тројичног догмата од новозаветног монотеизма до кападокијске онтологије засноване на начелу монархије, личних односа и слободе. Свакако да је и сама новозаветна теологија била заснована на Христовом казивању о његовом (Синовљевом) односу са Оцем и Духом. Објашњавање ове *релације* било је централни проблем предникејске теологије који је коначно решен терминолошком тачношћу и богословском далековидошћу Кападокијских Отаца који су поставили темељерелационе (односне) онтологије.

Полазна тачка Зизјуласове христологије је констатација да Христос као личност која своје биће или постојање утемељава не само као Бог Син, него и као оваплоћени Логос, Богочовек. Он је као личност у својој божанској природи

⁴⁹⁰ Јован Зизјулас, „Допринос Кападокије хришћанској мисли“, превео Владан Перишић, *Православна теологија*, Београд, 1995, 7-17, 13.

⁴⁹¹ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 150.

„савршени Бог“. А такође као јединствена личност, којој је својствена савршена слобода и љубав, он је и савршени човек. Зизјуласова релациона онтологија прати отачку, поготово халкидонску христологију, на исти начин на који прати кападокијску тријадологију, што је донекле очекивано ако имамо у виду да халкидонска христологија по себи представља примену консеквенци терминологије кападокијских Отаца на христолошко-сотириолошком плану. Централни појам Зизјуласове онтологије – *личност* – јесте централни појам и његове христологије. Христова личност је стога благовест, јер човека ослобађа од индивидуализма и биолошке ипостаси која, како он тврди, води у смрт. Зизјулас то изражава на јасан и снажан начин:

„Ако прихватимо Христа васкрслог, онда није више могуће говорити о индивидуалистичкој христологији. Свако упућивање на личност Христа ће неизбежно подразумевати оно што смо овде назвали де-индивидуализацијом, односно, представило би Христа као личност (не као индивидуу), као биће чији је идентитет утврђен у заједници и кроз заједницу [...] Васкрсли Христос је незамислив као индивидуа.“⁴⁹²

Зато је П. Камин у праву када Васкрсење назива „демонстративним“ чином у Зизјуласовој христологији, јер оно конкретно показује значај концепта личне заједнице у његовој христологији и антропологији.⁴⁹³

Христос је омогућио човеку, наставља Зизјулас, да потврђује себе не више на основу (за њега) непремостивих закона природе, него на основу односа са Богом Оцем. Наиме, наш однос са Богом Оцем треба да буде онакав какав је однос Сина Божијег са Богом Оцем. У тај однос слободе и љубави (који између Оца и Сина влада од вечности) могуће је укључење човека које подразумева

⁴⁹² J. Zizioulas, *Being as Communion*, 113 навод 116. И Шилебекс такође тврди да је немогуће о Исусу мислити као о човеку и Месији независно од његове искупљујуће заједнице (Edward Schillebeeckx, *Christ the Sacrament*, London, Sheed & Ward, 1963, 55).

⁴⁹³ P. Cumin, „Looking for Personal Space in the Theology of John Zizioulas“, 366.

усиновљење, тј. ступање његове ипостаси у заједницу са Оцем кроз Сина. Поистовећујући се са ипостасју Сина Божијег Христа, људи се богоусиновљују.⁴⁹⁴

„Усиновљење, које се задобија кроз свето крштење, чини да у једном и јединородном Сину Божијем сви хришћани постану синови Божији. Према томе, Син је тај који нас доводи пред престо Очев, а Отац нас прихвата као удове његовог Сина и на тај начин се сједињујемо са Богом“⁴⁹⁵.

Једино на тај начин, тј. примањем бесмртности коју само Бог има, можемо и ми остварити бесмртност (која одсуствује из наше створене природе).

Бесмртност Бога Оца је, по Зизјуласу, у сталном потврђивању његовог идентитета као Оца Сином и Духом, док је вечност Сина у чињеници да је он јединородни, који је по вољи Очевој. Оваплоћени Син Божији нам открива да бити „по лику Божијем“ и бити Син Божији за нас људе значи кроз Христа се утеловити (усиновити, уподобити) лику Очевом. Јеванђелски пример односа Сина и Оца Зизјулас види у Гетсиманској молитви где је очигледно у каквом је Христос односу према вољи свог Оца: он се ради воље Очеве одриче своје човечанске воље и служи божанској вољи до апсолутног самоунижења и снисхођења⁴⁹⁶. То је, по Зизјуласу, христолошки образац грађења заједнице и живљења у њој, оне заједнице која се не заснива на томе какве квалитете неко има, него на осећању да онај са ким смо у заједници јесте разлог нашег постојања. Тај тројични образац Христос примењује на људе учећи их да тако исто живе у релацији према Богу и један према другом. То је, по Зизјуласовом мишљењу, разлог због чега Христос прима и оне који јесу и оне који нису достојни да их он прихвати.

Бог, дакле, постоји као Света Тројица и бива познат само кроз личне релације. Митрополит каже да познање Бога није могуће на други начин него на онај на који он познаје себе, а то је лично, тј. на личан начин. Он тврди да уколико богопознању не приступамо на личан начин него кренемо другим путевима (на

⁴⁹⁴ Јован Зизјулас, *Од маске до личности*, Хришћанска мисао, Београд, 1998, 43.

⁴⁹⁵ Ј. Зизјулас, *Догматске теме*, 354.

⁴⁹⁶ За објашњење отачког, али и Зизјуласовог, тумачења Гетсиманске молитве важно је истраживање Д. Батрелоса, *Византијски Христос*, Каленић, Крагујевац, 2008, 146–152.

пример преко природе) постоји реална опасност да тежећи богопознању познамо нешто друго или неког другог уместо правога Бога. Зизјулас подсећа да је Св. Атанасије Велики приметио да у случају да Син није одувек постојао заједно са Оцем, Отац не би познавао себе, због тога што је управо Син Очева истина. Наиме, Отац види себе у Сину као у огледалу и познаје себе гледајући у своје огледало које је Син. Исто значење у теологији Св. Атанасија и каснијих Отаца имају библијски изрази „одблесак” (Оца) и „икона” Очева⁴⁹⁷ (Јевр 1, 5). У овом контексту такође Зизјулас тумачи став апостола Павла о томе како само Свети Дух познаје Бога и дубине његовог постојања. Надовезујући се на њега Зизјулас закључује да ћемо само када уђемо у међутројични лични однос и када будемо прихваћени као синови Оца моћи да познамо Бога и да га зовемо Оцем кроз усиновљење Христом у Духу Светоме.⁴⁹⁸ То значи, како примећује епископ Атанасије Јевтић говорећи о христологији митрополита пергамског, да се „утој Тројичној заједници лица корени и човеково лично биће“⁴⁹⁹.

Митрополит се, надаље, осврће на Филоново учење по којем је Бог један зато што је сам⁵⁰⁰. („Није добро да је човек сам; да му начинимо друга према њему“; Пост 2,18.) Тумачећи овај стих, Филон вели да човек не може да буде сам, односно да није допуштено да буде сам, јер само је Бог сам. Наиме, Бог, као један, јесте сам.⁵⁰¹ Према Зизјуласовом тумачењу Филона став да је Бог сам могао би навести на помисао да Бог ствара свет зато да не би био сам. Међутим, хришћански Бог није сам него је Тројица. Он је заједница личности и свет не ствара зато што му је, као самцу, било потребно друштво, него из своје слободе (тј. без икакве потребе). Став пергамског митрополита је да стварање света ни у чему не доприноси Божијем постојању, већ је просто дар Божији и израз слободе

⁴⁹⁷ Св. Атанасије Велики, „Прво слово против Аријанаца“ 15; 16 итд. дословце „одблесак Очев“ (ἀπαύρασμα τοῦ Πατρὸς). Изворник: ΜΕΓΑΣ ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ (ΜΕΡΟΣ Α) ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΕΛΛΗΝΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ ΚΑΙ ΕΚΚΛΗΣΙΑΚΩΝ ΕΥΓΡΑΦΕΩΝ, ΕΚΔΟΣΙΣ ΤΗΣ ΑΠΟΣΤΟΛΙΚΗΣ ΔΙΑΚΟΝΙΑΣ, ΑΘΗΝΑΙ 1962.

⁴⁹⁸ Ј. Зизјулас, „Икуменски Старац Силуан Атонски“, *Видослов* 24 (Преображење 2001) 31-41,33.

⁴⁹⁹ Атанасије Јевтић, „Исус Христос једини спаситељ света“, *Христос Алфа и Омега*, Врњачка Бања, 2000, 216.

⁵⁰⁰ Ј. Зизјулас, „Допринос Кападокијских отаца појму личности“, 11–12. Исто тумачење дато је и у Ј. Зизјулас, *Догматске теме*, 131.

⁵⁰¹ Ј. Зизјулас, *Догматске теме*, 131.

Божије. Он радо наглашава да ми у свету постојимо зато што је Бог тако хтео (и то имајући у виду управо нас а не себе), те да је наше постојање израз слободе Божије. Овај став је јако важан јер, како Зизјулас сматра, буди у нама етос благодарности.⁵⁰² А овај етос је основ Свете евхаристије која је, са друге стране, темељ и нашег постојања и нашег богословља⁵⁰³.

Други важан закључак који произлази из поставке о слободи Божијег стварања јесте да смо ми људи иконе Божије и да зато можемо постојати само у заједници љубави према другима, а никако сами. Пошто Бог постоји као заједница личности, немогуће је да људи (ако треба да буду његове иконе) постоје на другачији начин него у заједници са Богом и једни са другима. Зизјулас не допушта да икона Божија утиснута у природу човека потисне у други план личност у односу на саму ту природу, јер подређивање природи за њега било би ништа мање него подређивање смрти.⁵⁰⁴ Он мисли да се то види кроз напор човека као личности који се не мири са природним процесом свога постојања, јер би такво мирење значило да смрт (која му неминовно следи) прихвата као нешто нормално или природно. Чињеницу да човек не трпи детерминисаност коју му намеће његова природа, Зизјулас види као жељу човека да постоји као (недетерминисани) Бог.⁵⁰⁵

Надаље се митрополит, приликом тумачења односа Отац–Син, служи познатом тезом по којој не постојим ја ако не постоји онај Други. Ако све добија своје постојање од Бога Оца, онда и Син постоји само у релацији према Богу Оцу, а Син и Свети Дух постоје само зато што су у заједници са Оцем. Зизјулас наглашава да су Кападокијски Оци објаснили јединство Божије правилним учењем о монархији Бога Оца⁵⁰⁶ и тиме избегли (тј. трајно разрешили) проблем нужног постојања Божијег или проблем нужности божанске природе.

⁵⁰²Ј. Зизјулас, „Допринос Кападокијских отаца појму личности“.

⁵⁰³Ј. Зизјулас, „Евхаристијско виђење света“, *Православна теологија*, Београд, 1995, 18.

⁵⁰⁴Ј. Зизјулас, „Допринос Кападокијских отаца појму личности“.

⁵⁰⁵Ј. Зизјулас, „Допринос Кападокијских отаца појму личности“, 14.

⁵⁰⁶„Код грчких Отаца јединство Бога се састоји у ипостаси, наиме личности Оца, који је ‘узрок’ рађању Сина исхођењу Духа.“ (В. Ј. Norris, *Pneumatology*, 29, са ослањањем на Василија Великог, *Писмо* 38, 2, PG 91, 134D и Григорија Ниског, *Против Евномија* 1, PG 45, 337.)

Интересантно је да Зизјулас, бранећи своју теологију заједнице унутар Свете Тројице као и монархију Бога Оца, иде дотле да критикује чак и познату Рубљовљеву икону Свете Тројице јер, по њему, на њој није јасно изображено да је Отац тај који је разлог постојања ове заједнице.⁵⁰⁷

5.5. Однос Христа и Духа

Одавно је примећено да тријадолошко схватање увек има непосредне последице на хришћански живот који се одувек догађа унутар Цркве. Дакле, тријадологија директно утиче на хришћанску еклисиологију. То треба имати у виду када говоримо о импликацијама Зизјуласове онтологије која је основана на принципу монархије Оца као слободне личности, а која је, како смо видели, у потпуном складу са његовим тумачењем халкидонске христологије и православне пневматологије. Као што ћемо нешто касније видети из напомена Матијаса Хаудела, од тога каква нам је теологија („патроцентрична“, „христоцентрична“ или „пневматоцентрична“) зависи који ће еклисиолошки модел бити актуелан и живљен у одређеној заједници. Зато, само ако не изгубимо из вида тројичну онтологију коју је Зизјулас развијао у својим делима, те ако нам је познато његово схватање односа између христологије и пневматологије, можемо да схватимо његову еклисиологију.

Зизјуласова позиција је, укратко, да христологију и пневматологију не треба раздвајати. Разлог зашто многим, како он каже, ово нераздвајање није прихватљиво у вези је са два проблема. Први је питање првенства, тј. да ли христологија треба да зависи од пневматологије или пневматологија од христологије. Други проблем се тиче садржине, тј. питања које конкретне аспекте хришћанске доктрине имамо у виду када говоримо о христологији, а које када говоримо о пневматологији.⁵⁰⁸

⁵⁰⁷ J. Zizioulas, „Допринос Кападокијских отаца појму личности“, 14–15.

⁵⁰⁸ John Zizioulas, „Christ, the Spirit and the Church”, *Being as Communion*, SVSP 1993, 123–142 = Јован Зизјулас, „Христос, Дух и Црква“, *Теолошки погледи* 1–4/1991, 85–101. Зизјулас се овом питању посвећује у многим својим списима: „The Pneumatological Dimension of the Church”, *The One and the Many*, 2010, 75–90; *Јединство Цркве у Светој Евхаристији у Епископу*, Нови Сад, 2001, 39; *Догматске теме*, 329; *Еклисиолошке теме*, Беседа, Нови Сад, 2001, 21–138.

Питање првенства, по митрополиту, једно је од оних питања које кроз целокупну историју компликује односе Истока и Запада, што се, по њему, види и кроз најранију богословску и литургијску праксу⁵⁰⁹. Позивајући се пре свега на Нови Завет, он примећује да се у њему, у вези са релацијом која постоји између Сина и Духа, истичу два става: први је да је Дух Свети дат од стране Христа, а други да нема Христа све док Свети Дух није на делу и то не само као претходник који најављује Христов долазак већ и као онај који му даје идентитет при његовом биолошком зачећу (уп. Јеванђеља по Матеју и по Луки). Ова оба става, наглашава Зизјулас, коегзистирају у библијском контексту не искључујући се међусобно.

Зизјулас питање првенства и коегзистенције Христа и Духа разматра потом у оквирима проблематике крштења и миропомазања. Пергамски митрополит се позива на мање познату чињеницу да је све до четвртог века на територији Палестине и Сирије миропомазање претходило крштењу⁵¹⁰. То, као што знамо, није био случај у свим крајевима, а црквена пракса је касније установила редослед по коме миропомазање долази после крштења. У случају када је миропомазање претходило крштењу, то се могло схватити као давање првенства пневматологији у односу на христологију. Данас, када крштење претходи миропомазању, тумачење би могло бити обрнуто. Но, крштење се ни у једном случају није могло замислити без давања Светога Духа, а миропомазање је управо тај обред „давања Духа Светога“. Зизјулас стога закључује да су оба обреда (без обзира на редослед) међусобно сједињени како литургијски тако и богословски, те да је то једини прави став у вези са питањем првенства⁵¹¹.

Митрополит надаље сматра да питање првенства у односу христологије и пневматологије на Истоку никада није постојало (доказ томе је и сапостојање поменутих различитих редоследа) и тврди да Црква кроз историју није ни постављала ово питање, нити је с тим у вези видела икакав проблем. Избор између „пневматологије која конституише христологију“ или „христологије која

⁵⁰⁹ J. Зизјулас, *Еклицислошке теме*, 122.

⁵¹⁰ J. Zizioulas, „Some Reflections on Baptism, Confirmation and Eucharist“, *The One and the Many*, Sebastian Press 2010, 91-101, 97.

⁵¹¹ J. Zizioulas, *Some Reflections on Baptism*, 97-98.

конституише пневматологију“ појавио се на Западу као одраз два еклисиолошка типа: први је одражавао римокатоличку концепцију Цркве као Тела Христовог и историјске институције коју Дух Свети надахњује тек накнадно⁵¹². Други тип је изражавао протестантски еклисиолошки концепт у коме су дарови Духа „присутни“ чак и када је христолошко исповедање врло лабилно, а историјска димензија (тј. предање) непостојећа. Премда није тако критичан према православној еклисиологији, Зизјулас слична схватања (првенство пневматологије над христологијом) приписује А. Хомјакову и критикује такво становиште.⁵¹³ Наиме, они су сматрали да је схватање цркве као заједнице Светога Духа израз првославности и противности западу, и то контра схватања Цркве као Тела историјског Христа.

На основу реченог Зизјулас предлаже да поменуто питање треба и данас третирати онако како је то Црква чинила у древности, дакле повезујући (било којим редом) крштење и миропомazaње. Он на извештан начин питање првенства (христологије или пневматологије) сматра неприхватљивим и тврди да би се тражењем првенства морао раздвојити богословски и литургијски аспект, што је у православној теологији недопустиво. Зизјулас, развијајући горе наведену тезу о подели коју је западна свест учинила између христологије и пневматологије, уочава да је христологија на Западу почела постепено да доминира над пневматологијом управо као последица *раздвајања* крштења и миропомazaња. Он сматра да је управо ово раздвајање произвело учење о *Filioque*, као једно западно усмерење које је за православље неприхватљиво⁵¹⁴. Напокон, митрополит пергамски упућује на православно еухаристијску еклисиологију као начин превазилажења овог литургијског и богословског раздвајања. У том контексту су за њега нарочито битни Н. Афанасјев и А. Шмеман⁵¹⁵.

⁵¹² J. Zizioulas, „Christ, the Spirit and the Church”, 127.

⁵¹³ Уп. Ј. Зизјулас, *Еклисиолошке теме*, 124.

⁵¹⁴ J. Zizioulas, „The Pneumatological Dimension”, 77.

⁵¹⁵ Ј. Зизјулас, *Јединство цркве у Светој Еухаристији и у Епископу у прва три века*, Беседа, Нови Сад, 1997, 41, фн 46.

Зизјулас западно опредељење да христологији да првенство над пневматологијом такође повезује и са њиховом, како каже, опседнутошћу историјом и етиком, што је пневматологији дало секундарни значај. На Истоку пак, тврди он, пневматологија има своје право место и важност због *метаисторичног* приступа хришћанству. То је, често подвлачи митрополит, и главна карактеристика источног етоса⁵¹⁶. Да би ово поткрепио он се позива на становиште по којем је Божије деловање *adextra* јединствено и недељиво: где год је присутна једна личност Свете Тројице ту су и друге две. Међутим, деловање сваке од три личности собом носи и открива њихову посебност.

Зизјуласа, надаље, нарочито интересује у ком се виду јављају и међусобно односе Син и Свети Дух. Он као битну особину Сина наводи, наравно, оваплоћење– Син је оваплоћењем постао део историје.⁵¹⁷ За разлику од Христа, Отац и Дух су *присутни* у историји (Зизјулас не пропушта да укаже на библијске речи да тамо где је Син, ту је и Отац и обратно⁵¹⁸), али једино Син оваплоћењем *постaje* део историје. То се, између осталог, види у томе што Оцу и Духу није могуће приписати (историјско) време као атрибут, јер бисмо тако негирали особености које њима припадају у икономији. Зизјулас мисли да бити део историје није исто што и постати историја.⁵¹⁹ Он тврди да је икономија добила своју историчност у Христу. На основу тога, чак и карактеристично пневматолошки догађај какав је Педесетница (силазак Светога Духа) треба да буде схваћен као Христов догађај. Педесетница, дакле, иако се чешће назива духовским догађајем (у календару Српске Православне Цркве зове се и „Духови“), треба да буде схваћена као Христов догађај у историји спасења који тиме не губи свој пневматолошки карактер.

Светим Духом, по мишљењу пергамског митрополита, Син и његова икономија се ослобађају стега историје у којој се догађају. У прилог томе Зизјулас

⁵¹⁶ J. Zizioulas, *The Pneumatological Dimension*, 87-89.

⁵¹⁷ J. Zizioulas, *Christ, the Spirit and the Church*, 130.

⁵¹⁸ J. Zizioulas, *Christ, the Spirit and the Church*, 129.

⁵¹⁹ На пример, оваплоћење, догађај је у којем су учествовали и Син и Дух, али у том догађају Дух није постао човек, а Син јесте. Дакле, Син је постао историја, а Дух није.

наводи да Син, умирући на крсту и окован стегама историјског постојања, бива ослобођен Духом Светим који га подиже из мртвих⁵²⁰. Митрополитова централна мисао у вези са овим је да је Свети Дух изнад историје, а када делује унутар историје он то чини да би унео у историју последње дане, тј. есхатон (Дап 2, 17). У том смислу Зизјулас као главну особеност пневматологије наводи њен есхатолошки карактер који и Христа чини есхатолошким бићем – „последњим Адамом.“⁵²¹ Потребно је нагласити да за Зизјуласа Дух Свети ову улогу има чак и у ранијим периодима божанске икономије. Христос је, према његовом тумачењу заснованом на библијској теологији, увек називан именима која указују на то да је он „колективна личност“ („Слуга Божији“, „Син човечији“ итд.) а све то он у ствари јесте – Духом Светим као Духом заједнице личности⁵²².

Митрополит надаље тврди да је управо Дух Свети онај који чини да Христос истовремено буде и „један“ и „многи“. Од апостола Павла па надаље Дух Свети је, подсећа Зизјулас, у Цркви увек био повезан и са изразом *κοινωνία* (заједница – 2Кор 13, 13)⁵²³. По њему се без Духа Светога оваплоћени Христос не би могао ни замислити. Пневматологија, дакле, даје христологији димензију заједнице и управо захваљујући пневматологији могуће је говорити о Христовом Телу као о Цркви. Он подсећа да у Православљу постоје и друге функције које се повезују са Духом Светим (а то су надахнуће и рукоположење). Нарочито је овакав дух развијан у монаштву, где је присуство Духа Светога називано „духовношћу“. Ове митрополитове напомене су од изузетног значаја и за западну еклисиологију, нарочито протестантску. У тексту „Пневматолошка димензија Цркве“ он даје критику западног (протестантског) схватања раних црквених „харизматских“ служби које су, према том схватању, „духовне“ иако не „литургијске“. Митрополит пергамски ту примећује две важне ствари: да је и сам назив („харизматски“) погрешан („као да друге нису харизматске“⁵²⁴). Друго, он

⁵²⁰J. Zizioulas, *Christ, the Spirit and the Church*, 130.

⁵²¹J. Zizioulas, *Christ, the Spirit and the Church*, 130.

⁵²²J. Zizioulas, „The Pneumatological Dimension”, 78.

⁵²³J. Zizioulas, „Christ, the Spirit and the Church”, 131. На другом месту за њега исто значење има и реч „сабрање“, „црква“ – ἐκκλησία – J. Zizioulas, „The Pneumatological Dimension”, 80.

⁵²⁴J. Zizioulas, „The Pneumatological Dimension”, 83.

инсистира на томе да су и сама функција и место ових служби у раној Цркви били везани за Свету евхаристију и да нису постојали ван ње⁵²⁵. Уосталом, он радо наводи следећи пример из историје Цркве: када се Црква борила против монтанизма, она је самим тим одредила и место светодуховском аспекту њеног живота унутар а не изван догађаја Христа – евхаристије.⁵²⁶ Ту релацију нераздвојне повезаности евхаристије, христологије и служби, осим Зизјуласа, потврђују и други истраживачи раних црквених служби (А. П. Лебедев⁵²⁷, Н. Афанасјев⁵²⁸, А. Јевтић⁵²⁹).

Пергамски митрополит сматра да је на православном Истоку еклисиологија увек била одређена литургијом (евхаристијом), а неопходни елементи за разумевање евхаристије су есхатологија и заједница.⁵³⁰ Ова два елемента су, по његовом мишљењу, такође основни аспекти и пневматологије. Зато он заговара становиште да есхатологија и заједница треба да буду не само основни него и конститутивни елементи еклисиологије. Отуда његов став да „Дух Свети није само онај који надахњује Цркву која на неки начин већ постоји,“ него да штавише тек *Дух Свети чини Цркву да постоји*.⁵³¹ Ње, другим речима, нема без Духа Светога. Пневматологија, дакле, по њему, собом уноси онтолошку категорију вечности у еклисиологију коју тиме чини делом есхатологије (будући да је Дух увек везан за есхатон).

Какве су импликације овакве христологије и пневматологије? Матијас Хаудел на занимљив начин описује еклисиолошке моделе који, према њему,

⁵²⁵ J. Zizioulas, „The Pneumatological Dimension”, 83.

⁵²⁶ J. Zizioulas, „The Pneumatological Dimension”, 82. Такође и у J. Зизјулас, *Јединство Цркве у Светој Евхаристији и у Епископу*, 80–81.

⁵²⁷ А. П. Лебедев, *Свештенство древне васељенске Цркве*, ZepherBookWorld, Београд, 2002, 9–33.

⁵²⁸ Н. Афанасјев, *Црква Духа Светога*, Вршац, 2001, 3, 15, 21 и даље.

⁵²⁹ А. Јевтић, *Дидахи – учење Дванаесторице Апостола*, у: *Дела Апостолских ученика*, Врњачка Бања, 1999, 19–20.

⁵³⁰ J. Зизјулас, „Есхатологија и друштво“, *Видослов* 28 (Божић 2003) 79.

⁵³¹ John Zizioulas, „Christ, the Spirit and the Church”, *Being as Communion*, SVSP 1993, 123–142, 123.

проистичу из одговарајућих позиција према средишњем месту Оца, Сина или Светог Духа у еклисиологији:

„Чињење цркве онтолошки христоцентричном, а занемаривање улоге Светог Духа у чињењу Христа присутним, те поједностављивање појма тела Христовог може довести до поистовећивања Христа са Црквом (*Christusprolongatus*), док духоцентрична оријентација, која не упућује на Христа на прихватљив начин, може довести до апсолутизовања властитог духовног искуства. Надаље, пренаглашавање Оца као првог божанства те субординација Сина и Духа у односу на Оца може изазвати одређену еклисиолошку неравнотежу (уп. асиметричан однос између епископства и свештенства свих верника у Православној Цркви). Губитак тројичне равнотеже води ка једностраним еклисиолошким погледима, који [...] су у опасности да скрену у патромонизам, христомонизам и пневмомонизам који су допринели појави великих подела у Цркви.“⁵³²

Овакав став о „губитку тројичне равнотеже“ као да директно алудира на Зизјуласово схватање које, додуше, није „патромонично“ али јесте патроцентрично. Структура Цркве јесте обликована према угледу на тројични живот (онолико колико је то у границама тварног могуће), те је улога епископа, аналогно оној Оца, према Зизјуласовом схватању, засигурно у томе да буде начело, тј. јерарх. Ипак, управо као што у Тројици Отац рађа Сина, те је тиме тај однос јерархичан, то не значи и да је он „асиметричан“. Асиметрија би подразумевала да Отац може да буде без Сина, док Син не може да постоји без Оца, или да епископ може да служи литургију без свештеника или верника, а они без њега не могу. Ипак, као што је познато, то није случај. Дакле, сама примедба о „асиметрији“ се чини преоштром и нетачном барем унутар православног схватања тријадологије примењене на еклисиологију. Међутим, треба признати да ова примедба, колико год звучала прејакно, опомиње и због тога што се сви ови „монизми“, и то не ретко, ипак могу срести како на Западу, тако и на Истоку.

⁵³² Mathias Haudel, „The Relation between Trinity and Ecclesiology as an Challenge and its Consequences for the Understanding of Mission“, *International Review of Mission*, vol. XC, no. 359(October 2001) 401-408,402.

5.6. Пневматолошка христологија и Црква

Питање односа христологије и пневматологије, према ономе што смо до сада видели, представља конкретан теолошки, конкретније еклисиолошки, проблем чије решење зависи од тога каква је заједница која исповеда такву теологију. И Зизјулас правилно схватање односа између христологије и пневматологије посматра као решење тог проблема.⁵³³ Такође, како констатује М. Хаудел:

„Када мало боље погледамо, одређивање односа између христологије и пневматологије, са импликацијама тог одређивања на схватање Цркве, јавља се као централни екуменски проблем, јер конституисање и облик Цркве зависе од дефиниције овог односа. Он утиче на однос између ауторитета васцеле Цркве као Тела Христовог и харизматског ауторитета појединачних верника, између Духа и институције, између рукоположеног свештенства и свештенства свих верника, између локалне Цркве и универзалне Цркве.“⁵³⁴

Говорећи о христолошком полазишту, по коме је истина поистовећена са Христом (према Јов 14, 6), Зизјулас поставља питање о каквој врсти христологије је реч када се говори о овом поистовећењу⁵³⁵. Он тврди да се могу замислити две врсте христологије. Прва која Христа посматра као индивидуу, која се у историји објективно представила као истина. Ова врста христологије је дуго доминирала на Западу, а и даље је прилично популарна. Она стоји у основи свих нововековних „потрага за историјским Исусом“ јер претпоставља да „Исус“ јесте индивидуа а да се наше „знање о њему“ успоставља као реконструкција историјских извора о њему⁵³⁶. У оваквој поставци ствари за Зизјуласа је проблем како успоставити однос са овако представљеним Христом и шта је то што може премостити јаз

⁵³³ P. M. V. Robinson, *Towards a Definition of Persons*, 187.

⁵³⁴ M. Haudel, „The Relation between Trinity and Ecclesiology“, 402.

⁵³⁵ J. Zizioulas, *The Pneumatological Dimension*, 85.

⁵³⁶ Прва фаза овакве христологије је добро документована у: Alfred Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede*, A. & C. Black, London 1910. Такође и у: J. Moltmann, *The Crucified God*, 82-111. J. Zizioulas, „Truth and Communion“, *Being as Communion*, 108.

између нас и њега. Да ли су то његове речи и његово учење које разумевамо уз помоћ Светог Духа? Или су оне само средства која се могу посматрати као преносиоци истине којанам се саопштава? Ово је особито важно ако имамо у виду да је „објективна“ христологија у оквирима западне теологије напуштена после Бултмана и „егзистенцијалне христологије“, када је уместо историјске индивидуе „Исуса“ као темељ теологије постављен „Христос вере“ који, с друге стране, не мора имати никакве везе са историјским „Исусом“⁵³⁷.

Друга врста христологије је она у којој се Христос не може замислити као индивидуа него само као личност Сина Божијег. Зизјулас заступа ову врсту христологије, јер је Христос, за њега, истина откривена кроз његово свецело лично постојање. Отуда митрополит под појмом „лични однос“ подразумева не само Христов однос према Оцу, него и Христов однос са Црквом као његовим телом. Када год кажемо Христос, то за Зизјуласа значи да указујемо на личност а никада на индивидуу⁵³⁸. Другим речима, указујемо на стварност која постоји само у односу (тј. у релацији), те, дакле, постоји и за нас, а не само за себе. Кључна улога у томе припада управо Светом Духу који није ту да би нам помогао да премостимо јаз између Христа и нас, него је он један од Свете Тројице који *остварује* Христа у историји, тј. онај на основу кога Христос уопште постоји као историјско биће. Из тог разлога Зизјулас смело тврди да је христологија условљена пневматологијом или, још јасније, да је установљена пневматолошки⁵³⁹. Поред тога што омогућује Христово историјско оваплоћење

„Дух Свети је присутан [и] у [свим] великим одлукама које Христос доноси, остварујући тако своју слободу; због тога је он Дух слободе који чини да све оно што сачињава главне догађаје христологије представља као слободну одлуку, а не као природну нужност. Према томе,

⁵³⁷ Упореди Бултманово стављање имена Исус под наводнике („“) у његовој истоименој студији. Rudolf Bultmann, *Jesus and the World*, New York, 1934.

⁵³⁸ J. Zizioulas, „Truth and Communion”, 110.

⁵³⁹ J. Zizioulas, „Truth and Communion”, 111.

христологију не можемо посматрати без Христовог односа према Оцу, али ни без односа према Светоме Духу⁵⁴⁰.

Дух Свети догађај Христа чини заједницом и Христос у том случају није једно одвојено биће, које је тек потом заједница. Напротив, он је обоје (тј. *и* индивидуа *и* заједница) *уједно*. Зизјулас тај увид сажима у мисао да опасност од подвојености између христологије и еклисиологије ишчезава у Духу.⁵⁴¹

Он, даље, тврди да Христос постоји једино пневматолошки и у том контексту тајну Христову посматра као интегрални део икономије Свете Тројице. Митрополит више пута наглашава да се оваплоћење обликује деловањем Светога Духа као остварења воље Оца. Стога говорити о Христу истовремено значи говорити о Оцу и Светоме Духу⁵⁴² (у овом контексту је разумљива Зизјуласова критика В. Лоског у погледу његове поделе икономије на „икономију Сина“ и „икономију Духа“) ⁵⁴³. Свети Дух, дакле, с једне стране чини релационом и Христову овоземаљску егзистенцију, а као давалац живота човеку кроз тајну Цркве и икономију Свете Тројице чини и нашу егзистенцију релационом. Тако је и тајну Цркве могуће посматрати као Христа који је истовремено и један и многи. У Светоме Духу Христос постоји као истина и заједница, али никад на индивидуалистички начин. Тумачећи догађај Педесетнице у овом контексту, Зизјулас каже да се кроз изливање Светога Духа збива улазак последњих дана у историју.⁵⁴⁴ Заједница у Христу остварена Духом Светим супротна је објективизацији и индивидуализацији људског постојања које происходе из

⁵⁴⁰ J. Зизјулас, *Догматске теме*, 329.

⁵⁴¹ J. Zizioulas, „Truth and Communion”, 111.

⁵⁴² J. Zizioulas, „Truth and Communion”, 111.

⁵⁴³ J. Zizioulas, „Christ, the Spirit and the Church”, 123. Према Лоском, икономија Сина представља „објективну страну“ а икономија Духа „субјективну страну“ спасења човековог. Под „објективном страном“ спасења Лоски подразумева обнављање и обожење људске природе као већ довршен чин, а под „субјективном страном“ спасења он мисли на помоћ коју Свети Дух пружа свакоме ко покушава да ову већ обожену људску природу слободним чином учини својом сопственом. Види: Владимир Лоски, *Оглед о мистичком богословљу источне Цркве*, Манастир Хиландар 2003, текстови „Домострој Сина“ (104-119) и „Домострој светога Духа“ (119-131).

⁵⁴⁴ J. Zizioulas, „Truth and Communion“, 113.

подела и производе раздвајања.⁵⁴⁵ Свети Дух чини да, када заједничаримо у Цркви (Телу Христовом), надилазе се време и простор (јер у њих улази вечност) који нас иначе раздвајају, тако да исти елементи који нас (у времену и простору) чине индивидуама, у Духу и Христу нису више препрека да постанемо личности.

Христово постојање дејствовањем Духа Божијег рефлектује се на наше историјско постојање управо кроз заједницу. Та заједница обликује сасвим другачији начин постојања од уобичајног и подразумева преобликовање или преображавање од индивидуе до личности. То преобликовање, по Зизјуласу, означава прелажење наше егзистенције из индивидуализованог и партикуларизованог бића у истину личносног и целосног бића, које (прелажење) почиње да се збива кроз крштење. Према томе, крштење, по њему, нема други смисао до утеловљавања у ову заједницу. Оно се назива „новим рођењем“ зато што биолошко (старо) рађање подразумева индивидуализацију која сва биолошки рођена бића води у смрт. Зато вечни живот подразумева ново „рођење у Духу“, управо као што (и зато што) је и Христово рођење било „у Духу“. Он закључује да свака крштена личност управо због рођења Духом може да постане христос, јер се на тај начин укључује у истинити живот и постаје истинска личност чија егзистенција зависи од заједнице.

Пошто је Христов истински живот истоветан са вечним животом, наше постојање у Цркви као његовом Телу је предокушање његовог вечног живота унутар Цркве као његове заједнице. Евхаристија као тело Христово *par excellence* реализује ову нашу заједницу унутар Свете Тројице.⁵⁴⁶ Зизјулас настоји доказати да повезивање Духа са конституисањем установе Цркве показује како евхаристијско сабрање свој смисао црпи из Царства Божијег⁵⁴⁷. Он из тога разлога ставља примедбу на то што се евхаристија врло често посматра не узимајући у обзир Духа (тј. посматра се само из христолошког угла), и не допушта да се у евхаристијској теологији о Духу Светоме говори само узгред. Пергамски

⁵⁴⁵Тврдећи: „Индивидуа представља категорију која претпоставља раздвајање и поделу“ (*Being as Communion*, 164) Зизјулас се ослања на М. Бубера: „Индивидуалност се појављује својим диференцирањем од других индивидуалности“ (*Ja и Tu*, Вук Карацић, Београд 1977).

⁵⁴⁶ J. Zizioulas, „Truth and Communion“, 114.

⁵⁴⁷ J. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, *Беседа* (2004) 5–40, 8.

митрополит такво говорење приписује латинском утицају, јер је једино у западним литургијама, по његовом мишљењу, могуће наићи на одсуство епиклезе. Он, међутим, нипошто није присталица тога да се епиклези даје другоразредни значај, као што то чине они који држе да је евхаристија просто понављање Тајне вечере⁵⁴⁸. За Зизјуласа је јасно да се у догађају евхаристије не ради о простом понављању историјског догађаја, него пре свега о претварању Богу принесених дарова, а то претпоставља *увек нови* силазак Светога Духа који, како је већ више пута речено, доноси у историју „последње дане” (Дап 2, 17).

Христово присуство у евхаристији је због тога неразумљиво ако није разјашњено пневматологијом и (због ње и) есхатологијом. Јер стварно присуство Христово, тврди Зизјулас, подразумева сабрање које окупља управо Дух, тако да је таква заједница самим тим есхатолошка заједница (будући да присуство Светог Духа аутоматски сведочи о присуству есхатона у историји). Само се у тим оквирима, сматра он, дешава претварање хлеба и вина у тело и крв Христову.⁵⁴⁹

При свему томе митрополит држи да, без обзира на историјско искуство које му иде у прилог, (чак ни) православно богословље још увек није дошло до ваљане синтезе христологије и пневматологије, а без такве синтезе није, по њему, могуће разумети православно Предање. Оно, пак, што је за њега неупитно јесте то да *пневматологија јесте и мора бити конститутивни елемент христологије, а самим тим и еклисиологије*. То је, опет, могуће само ако се посвети нарочита пажња односу есхатологије и црквене заједнице.

Постоји још један план на који се рефлектује однос између христологије и пневматологије. Говорећи о односу Христа и Духа Светога, христологије и пневматологије, Зизјулас тумачи однос универзалне и локалне црквене заједнице. И у једном и у другом случају, по њему, *primus* (поглавар заједнице) је условљен постојањем заједнице и свештенства, а посебно презвитера. Штавише, он наглашава да нема ниједне свештеничке службе која не зависи од осталих служби унутар заједнице. Зизјулас, такође, уз помоћ пневматолошке условљености бића

⁵⁴⁸ Ј. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 33.

⁵⁴⁹ Ј. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 33.

Цркве, говори о усмерености ка есхатологији и управо у томе он види оно што нас у теологији и у животу Цркве ослобађа од претераног инсистирања на историчности. Он сматра да је Исток наклоњен метаисторичности, а Запад пренаглашеној историчности. Оно што, по њему, чува Цркву од потпуног везивања за историју јесте литургички етос православног Истока. Митрополит из тога закључује да ако пневматологија добије своју конститутивну улогу (која јој с правом и припада), онда ће институција Цркве добити есхатолошку перспективу без које историчност и институционалност нису dostatне и зато саме по себи не могу опстати.⁵⁵⁰

Изузетно је важно да овај однос христологије и пневматологије који Зизјулас анализира и теолошки образлаже по њему није релевантан само за хришћанско схватање друштва и заједнице него и за шири социјални контекст. Он је посебно значајан јер даје средњи, тј. уравнотежен пут између индивидуализма и колективизма. С једне стране, колективистичка виђења друштва наглашавају заједницу, али се на рачун тога унутар њих губи лична посебност. С друге стране, индивидуализам даје нагласак на личну посебност, али међусобни однос ограничава на функционални однос јединки које се удружују само ради заједничке користи. Оба ова модела су реално постојећи модели који су били трагично живљени у двадесетом веку (тоталитарни колективни режими, индивидуализам). Еклисиологија која наглашава јединство слободних али аутентичних личности зато (мора да) избегава крајности оба ова друштвена модела. Она личност упућује на заједницу, али само на ону заједницу коју сачињавају слободне личности.

5.7. Схватање пневматологије

Зизјулас оцима Другог васељенског сабора у Цариграду (381. г.), приписује смелост и умешност и у погледу успостављања терминологије која се тиче правилнијег схватања Духа Светога. Смелост је била у томе што су говорећи о Светоме Духу поменути Оци потпуно заобишли израз „ὁμοούσιος“, а креативност у томе што су успели да пронађу друкчији начин да изразе веровања Цркве у

⁵⁵⁰Он с тим у вези радо истиче да Христос Цркву *институише*, док је Дух *конституише*.

божанску природу Духа.⁵⁵¹ Зато Зизјулас теологију о Светоме Духу темељи управо на исповедању Цариградског сабора. То сажето исповедање вере у Светога Духа, које је било значајно употпуњење Никејског Символа вере, по њему је и главни циљ којем треба тежити када је у питању теологија о Светом Духу.⁵⁵²

Тај стваралачки исход, како га Зизјулас назива, последица је великих борби, превасходно Кападокијских Отаца, са јеретцима њиховог времена, али и узрок великих идеја које су се касније развиле у теологији и философији. Пневматологија и данас, по њему, представља фактор размимоилажења Истока и Запада, због чега он претпоставке њеног разрешење види у помнијем проучавању предања и сабора.⁵⁵³ Зизијуас стално инсистира на повезивању смисла догмата са човековом егзистенцијом, сматрајући да је то потпуно у црквеном духу, пошто се, уверен је он, егзистенцијална аутентичност може постићи једино животом у складу са догматима.

Тако на пример када је Црква покушала да образоване Јелине (посебно философе) доведе у однос са јеванђељем – појавио се аријанизам са својим погрешним догматима који су били супротни црквеном духу⁵⁵⁴. Тачка у којој се догодио сукоб са аријанизмом је био проблем односа Бога и света (Зизјуласовом терминологијом – питање дијалектике Бога и света). Према његовом тумачењу, које он понавља у готово свим својим радовима, за Јелине Бог и свет су били у онтолошкој сродности, а Оци Цркве су говорили сасвим супротно. Оригенов покушај да нађе заједнички језик, прихватљив и за једне и за друге, завршио се према Зизјуласовој процени неуспехом.⁵⁵⁵ Аријанизам је приморао Цркву да

⁵⁵¹ О другом Васељенском сабору и теологији о Духу Светоме в. Атанасије Јевтић, „Други Васељенски сабор“, *На путевима Отаца*, књ. 1, Београд, 1991, 180–182.

⁵⁵² Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 189.

⁵⁵³ Ј. Зизјулас, „Један јединствени извор“, 67.

⁵⁵⁴ Ј. Зизјулас, *Догматске теме*, 125.

⁵⁵⁵ Ј. Зизјулас, *Догматске теме*, 262. Уп. Атанасије Јевтић, „Ориген и грчка философија“, *На путевима Отаца*, књ. 2, Београд, 1991, 73–106 (поготово 83: сведочанство Св. Григорија Неокесаријског о схватању грчке философије код Оригена). Уп. такође В. В. Болотов, *Учение Оригена о Святой Троице*, Москва, 2004, 22–34.

изрази темељну разлику између Бога и света, између нествореног и створеног⁵⁵⁶, што је први јасно учинио Св. Атанасије Велики⁵⁵⁷. По њему Логос није могао бити уједно и створен и нестворен него само или створен или нестворен. Зизјулас ће, на том трагу, рећи да је мешање створеног и нествореног најнеприхватљивија теолошка и логичка поставка.⁵⁵⁸

Свети Атанасије је, без сумње, најзаслужнији за разликовања између тварног и нетварног и Зизјулас му ту заслугу са пажњом придаје. Такође, његова теологија види биће Божије као Тројицу, као динамично постојање. Али, терминолошки гледано, његов језик и језик Првог сабора је и даље окренут божанској суштини. Језик суштине на Никејском сабору је, по њему, уведен да би изразио истину да свет дугује своје постојање Божијој *вољи*, што насупрот новоплатонизму значи да свет није плод *еманације*. Са друге стране, према усвојеном Символу вере, Логос је једносуштан са Богом. Суштина овде представља онтолошку категорију и у овом случају показује да нешто јесте као сопственост (Син је „сопствен Оцу“, каже Св. Атанасије Велики, његов „истински и по суштини Син– ἰδιοςὄνκατ’ οὐσίανΥἱός⁵⁵⁹). Изразом „ὁμοούσιος“ саборски Оци су хтели показати пре свега шта Логос није (*није створење*), али и указати да његово биће постоји у релацији са Оцем. То што је Логос једносуштан са Оцем значило је да није једносуштан са (створеним) светом, пошто ни сам Отац није једносуштан са тим светом, али је значило и то да је Син релационо биће које своје постојање (биће) добија од Оца. Како примећује Папаниколау, Зизјулас Св. Атанасију одаје признање за то што је спознао и истакао да у Богу заиста постоји *различитост*, али и исто тако и *јединство*. С друге стране Робинсон с правом запажа да је Св. Атанасије сматрао да један исти термин (ὁλόστασις) може бити

⁵⁵⁶ Panayiotis Christou, „Uncreated and Created, Unbegotten and Begotten in the Theology of Athanasios of Alexandria”, *Augustinianum* 13 (Roma 1979) 14; Георгије Флоровски, „Појамстварања код Св. Атанасија Великог“, *Теолошки погледи* 4 (1974) 249.

⁵⁵⁷ Г. Флоровски, „Појамстварања“, 252; Ј. Зизјулас, *Догматске теме*, 55; Ј. Zizioulas, *Being as Communion*, 84.

⁵⁵⁸ Ј. Zizioulas, *Being as Communion*, 85.

⁵⁵⁹ Атанасије Велики, *Друго слово против Аријанаца*, 23. Изворник: ΜΕΓΑΣ ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ (ΜΕΡΟΣ Α) ΤΟΜΟΣ ΤΡΙΑΚΟΣΤΟΣ, ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΕΛΛΗΝΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ ΚΑΙ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΩΝ ΕΥΓΡΑΦΕΩΝ, ΕΚΔΟΣΙΣ ΤΗΣ ΑΠΟΣΤΟΛΙΚΗΣ ΔΙΑΚΟΝΙΑΣ, ΑΘΗΝΑΙ 1962.

употребљен да изрази како јединство тако и тројичност Бога⁵⁶⁰. У томе је и била непрецизност његовог језика. Поред различитости Оца и Сина, у Богу постоји и друга врста различитости – потпуна различитост од света⁵⁶¹.

Као извор оваквог схватања о јединству у различитости и различитости у јединству код Зизјуласа, а давно пре њега код Св. Атанасија, Папаниколау с правом наводи Свету евхаристију, нарочито евхаристијско виђење света⁵⁶². Ово је посебно видљиво у Зизјуласовом тумачењу учења о личности Светога Духа.

5.8. Личност Светога Духа

Многи од оних који су одлуке Никејског сабора прихватили дали су изразу „ὁμοούσιος“ статус светости. Овај израз, који је имао циљ да постане фактор јединства, постао је међутим, примећује Зизјулас, камен спотицања и узрок подела. Као што је познато „једносушност“ нису одбацили само аријанци, него и бројни „источни“ и палестински епископи (на пример Св. Кирило Јерусалимски)⁵⁶³. А управо из редова ових „источних“ произашли су „новоникејци“ – Кападокијци⁵⁶⁴. Зизјулас сматра да Св. Василије Велики управо због тога порекла из редова „источних“ овај термин није користио када је на Цариградском сабору расправљано о Духу Светом, премда је сам израз „ὁμοούσιος“ назвао „великом проповеђу праве вере“ (*Писмо 52, 1*)⁵⁶⁵. Василијев став који је на Сабору и прихваћен је јасан: „Није неопходно употребљавати термин *ομοουσιος* за Светога Духа“⁵⁶⁶. Наравно, ово се односило пре свега на оне из редова „омиусијанаца“ који су исповедали веру у једносушност Оца и Сина, али још нису били сигурни у погледу Светог Духа. Многи од њих су и за Св. Атанасија Великог били „наша браћа у вери који само другим речима исповедају

⁵⁶⁰ P. M. V. Robinson, *Towards a Definition of Persons*, 24.

⁵⁶¹ A. Papanikolaou, *Being with God*, 74, на темељу J. Zizioulas, *Being as Communion*, 86.

⁵⁶² A. Papanikolaou, *Being with God*, 73.

⁵⁶³ Види А. Јевтић, *Патрологија*, 16.

⁵⁶⁴ О околностима које су владале између Првог и Другог васељенског сабора в. А. Јевтић, „Св. Атанасије Велики и Александријски сабор 362“, *На путевима Отаца*, књ. 1, 63–153.

⁵⁶⁵ А. Јевтић, *На путевима Отаца*, књ. 1, 70

⁵⁶⁶ J. Зизјулас, *Заједница и другост*, 193.

исту веру као што је и Nikeјска“, али се колебају око назива или израза *омоуσιос*.⁵⁶⁷

Иако је у Nikeји израз *омоуσιос* имао и те како важну улогу у разумевању неопходности раздвајања створеног и нествореног и у доказивању да је Син нестворен, у Цариграду његова улога није више била таква. Зизјулас сматра да је узрок томе појава Кападокијаца у пост-никејском периоду, јер они доносе терминологију која није морала користити појам *омоуσιос* да би показала божанство Светога Духа.⁵⁶⁸ А. Папаниколау овако сажима Зизјуласову мисао: „Василије је ограничио употребу речи *суштина* кад се ради о Светој Тројици. Тројица није просто *οὐσία* нити *θεοὺς* примарна категорија за изражавање Тројице“⁵⁶⁹. Међутим, Оци Другог сабора су, по Зизјуласу, *омоуσιос* оставили и ради мира и јединства Цркве, али су јасно протумачили значење и функцију коју је овај израз имао у Nikeји — да се створено (свет) и нестворено (Бог) не може мешати.

Зизјулас наглашава да је посебно Св. Василије Велики ватрено инсистирао на потпуном и интегралном постојању сваке личности Свете Тројице. Нема сумње, тврди он, да је томе допринела борба против на Истоку распрострањеног савелијанизма са једне и евномијанства са друге стране.⁵⁷⁰ Митрополит неизмеран допринос Кападокијских Отаца појму личности сматра такође изузетно важним за тумачење божанске личности Светога Духа. Они су, као што смо већ рекли, први повезали појам *ὕποστασις* са појмом личност. Зизјулас с тим у вези настоји показати како је то утицало на крајњи облик Цариградског Символа вере. Термин *ὕποστασις* раније је поистовећиван са суштином и показивао да нешто реално јесте или постоји. Тада је израз *πρόσωπον* имао другоразредни значај. Но када су Кападокијци израз *πρόσωπον* протумачили као *ὕποστασις*, он је постао

⁵⁶⁷ *О саборима у Армину и Селевкији*, према: А. Јевтић, *Патрологија*, 38.

⁵⁶⁸ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 195.

⁵⁶⁹ А. Рараниколау, *Being with God*, 82.

⁵⁷⁰ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 196. Уп. А. Рараниколау, *Being with God*, 80. Чувена и богословски значајна јесте Василијева беседа „Против Савелија и аријанаца“ у којој он објашњава да су обе ове јереси нецрквене крајности настале мешавином Јудаизма и Јелинизма, али тако да се „обе противе хришћанству“.

прворазредни онтолошки термин. Уз то израз *πρόσωπον* је указивао да је постојање по својој природи релационо (односно).⁵⁷¹ Такође, Кападокијски Оци су инсистирали на томе да суштина није примарнија од личности, јер је у њиховом тумачењу личност Бога Оца била извор целокупног постојања Свете Тројице. Тако је, каже Зизјулас, личност „од неке врсте додатка бићу постала биће по себи и, штавише, узрок бића“⁵⁷².

Као што је већ речено Кападокијци су појам „извор“ (који је користио Св. Атанасије Велики) допунили појмом „узрок“⁵⁷³, и у томе Зизјулас види огроман, штавише одлучујући, корак у теологији. Њима је, објашњава он, било важно да се Бог не схвати као суштина из које три божанске личности просто на неки начин *извиру*, него као личност (Бога Оца) која *узрокује* друге две личности (Сина и Духа). Новоуведени појам *узрока* они на тај начин не везују за Божију суштину него за личност Бога Оца. Израз *једна суштина* остаје и даље у њиховој теологији, али она више не представља узрок, што значи да није суштина та која узрокује божанске личности. Митрополит увек наглашава хришћанско (кападокијско) схватање да је слободна личност узрок и давалац постојања. За њега је хришћански Бог љубавна заједница слободних личности (а не безлична „виша сила“ или „суштина“)⁵⁷⁴.

Да би се разумело хришћанско поимање по којем је Син у овај свет својим присуством довео Оца и његовог сопственог Духа, неопходно је било схватање личности као ипостаси, тврди Зизјулас.⁵⁷⁵ Он наглашава да када год говоримо о било којој личности Свете Тројице ми тада говоримо о постојању и присуству све три личности истовремено. Зизјулас сматра да нас томе учи доксолошки карактер

⁵⁷¹ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 198.

⁵⁷² Ј. Зизјулас, *Од маске до личности*, 20–21.

⁵⁷³ Ј. Зизјулас, *Догматске теме*, 143.

⁵⁷⁴ Игнатије Мидић, „Од Бога као више силе до Бога као личности“, *Православна теологија*, 1995, 171-190, 182.

⁵⁷⁵ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 201. Зизјулас у духу Кападокијаца тврди да је најсигурнија теологија она која се ослања не само на божанску икономију него и на виђење Бога како се он јавља кроз богослужење.

литургије у којој се јасно види да су три личности једночасне у божанству,⁵⁷⁶ иако се међусобно разликују начином свог постојања.

Као што смо већ рекли, Зизјулас пнеуматологију развија на темељу теологије Цариградског сабора као и на оним местима из Светога Писма која описују Господа као Духа (2Кор 3, 17). Исв. Јован Богослов (Јн. 6, 63) Духа назива Животодавцем, а речи записане у Цариградском Символу вере („који је говорио кроз пророке“) изречене су већ у *Другој посланици апостола Петра* (1, 21). Св. Василије говори о Духу Светом „као оном коме се узносе службе и који се заједно слави са Оцем и Сином“⁵⁷⁷. Василије је, по Зизјуласу, до овакве формулације дошао расправљајући о равночасности Духа унутар богослужења. Као што је познато, Св. Василије је написао дело *О Духу Светом* јасно говорећи о Духу као Богу, али из пастирских разлога не употребљавајући израз „једносуштан“ него литургијски „једнакочастан“ (ὁμότιμος)⁵⁷⁸.

Сабор у Цариграду је, напомиње Зизјулас, прихватио Василијеву терминологију да би исказао веру у божанство Духа. Он примећује да је Сабор свој став утемељио понајвише на (литургијској) чињеници да се службе приносе и Духу заједно са Оцем и Сином. То је за саборске Оце значило аутоматско признавање да је Дух Бог.⁵⁷⁹ Зизјуласу је овај момент литургијског поклоњења Духу изузетно важан јер он поткрепљује његово уверење да сва теологија извире из литургије. Такође, у овоме се може наћи паралела са ситуацијом у најранијој Цркви на коју се Зизјулас често враћа. Већ се у њој појавило питање какав је значај Христа за Цркву? Зизјулас каже да можемо видети да је Црква служила Христу од самог почетка: „Да се у Име Исусово поклати свако колена што је на небесима и на земљи и под земљом“ (Фил 2, 10). Међутим, када би Исус био створење, прави Јеврејин не би могао да приклони своја колена пред њим будући да би их у том случају приклањао пред творевином. Али ако је он дошао као онај

⁵⁷⁶ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 201.

⁵⁷⁷ Атанасије Јевтић, „Православно богословље о Светом Духу“, у: *Христос Алфа и Омега*, 201–222.

⁵⁷⁸ А. Јевтић, *Патрологија*, 96.

⁵⁷⁹ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 203.

који седа покрај личности Бога Оца, па чак и задобија поклоњење и служење равно ономе које се приноси Оцу, онда то постаје могуће.⁵⁸⁰ Зизјулас примећује да се прва христологија развила управо на идеји о смештању Христа с десне стране Оца (што је наговештено већ у 110. псалму). Седањем уз Бога Оца и Исус добија привилегију да му се као и Оцу служи. Ако је литургијска чињеница да се служење приноси такође и Духу, онда управо то говори о његовом божанству. Тако је Црква напустила јеврејски вид монотеизма (Бог је само Отац) и прихватила нови, тројични, монотеизам (Бог је Отац и Син и Свети Дух). Прве појаве овог тројичног монотеизма могу се наћи у крштењу, евхаристији и раној, посебно јовановској, теологији.

5.9. О исхођењу од Оца и о тајни Духа Бога

Када је реч о исхођењу Светога Духа од Оца, Зизјулас увек полази од тога да је онтолошки темељ Светога Духа Очева личност а не његова суштина⁵⁸¹ (и у томе се редовно позива на Св. Василија). Ово премештање узрока у Богу са суштине на личност било је одлучујуће да се отклони заблуда да је Дух (безлична) сила која долази из божанске суштине. Дух, супротно овој теорији, сада (исто као и Син) стоји уз Оца, са својим личним идентитетом. Овај његов идентитет је плод љубави и слободе, и то управо зато што му је узок личност а не суштина.⁵⁸² Зизјулас такође сматра изузетно важним да израз „од Оца“ мора бити сачуван како „посредовање“ Сина не би било погрешно схваћено – као још један „узрок“ божанског постојања. По њему Отац, дакле, јесте и мора остати *једини* узрок.⁵⁸³

Зизјулас држи да управо пневматологији дугујемо осећај за оно што је с ону страну творевине. Христос нам јесте донео познање Бога, али после вазнесења то познање имамо у Духу који нас је „увео у пуну истину“ (Јн 16, 13). Као што је већ речено, митрополит сматра да христологија нипошто не треба да доминира над пневматологијом. Христос спаја Бога и свет у *историји* на онтолошком плану

⁵⁸⁰ Ј. Зизјулас, *Догматске теме*, 118.

⁵⁸¹ Ј. Зизјулас, „Један јединствени извор“, 64.

⁵⁸² Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 204.

⁵⁸³ Ј. Зизјулас, „Један јединствени извор“, 65.

(ипостасним јединством божанске и човечанске природе), док Дух указује *с ону страну историје*. Такво схватање пневматологије, засновано на евхаристијско-литургијском етосу, ослобађа од једностраног ослањања на историју, које је, по Зизјуласу, преовладало на Западу.⁵⁸⁴

Он такође тврди да је пневматологија Цариградског сабора последица „дијалектике створено–нестворено“⁵⁸⁵, која је претходила овом сабору а коју богослови од апологетског времена па све до Св. Атанасија нису успели да реше⁵⁸⁶. На темељу ове дијалектике, или прецизније њеног решења код Св. Атанасија, Оци Кападокијци су доказивали да Дух не може бити створен, те је самим тим Бог. Зизјулас тврди да је ова дијалектика показала да творевина (управо као створена) усмерена на саму себе не може бити спашена без заједнице са нествореним⁵⁸⁷. Дакле, потребно је да заједница тварних бића нађе онтолошку везу, релацију према нествореном. Ова заједница препозната је као црквена заједница чије је стварање дело Светога Духа Животодавца, а живот не може давати онај који је и сам подложен пропадљивости и смрти. Сви ови аргументи су наведени већ у кападокијској теологији о Духу Светом. Зато је теологија Кападокијаца кључна за разумевање пневматологије.⁵⁸⁸

Зизјулас сматра да се заједница и живот, с обзиром да је створено смртно, у потпуности прожимају једино на подручју нествореног. Управо је због тога Дух Свети Животодавац јер ствара заједницу као нестворени Бог који долази свише. Зато се, упркос испреплетености створеног и нествореног, у пневматологији Дух не схвата као створење, нити се његово постојање дели на иманентно и икономијско. Зизјулас подсећа да и израз „Животодавац“ који се приписује Духу показује да је он Бог. Иако је у овим разматрањима Зизјуласов интерес пре свега богословски, очигледно је да он по питању улоге Светог Духа у животу Цркве следује и аскетским Оцима, пре свега Св. Серафиму Саровском који је целокупни

⁵⁸⁴ J. Зизјулас, *Заједница и другост*, 216.

⁵⁸⁵ О дијалектици створеног и нествореног код J. Зизјуласа в. његов рад „Христологија и постојање“, *Беседа*, бр. 2 (1992) 178–180.

⁵⁸⁶ J. Zizioulas, *Being as Communion*, 84.

⁵⁸⁷ J. Зизјулас, *Догматске теме*, 213.

⁵⁸⁸ J. Зизјулас, *Заједница и другост*, 216.

смисао и циљ хришћанског живота описао управо као „задобијање Духа Светог“⁵⁸⁹. То је разлог због којег он тврди да човек себи не сме допустити да остави или изгуби Духа Светог.⁵⁹⁰ Што се, пак, тиче питања о *Filioque*, он га сматра отвореним, јер га није могуће решити без прихватања и дубљег разумевања пнеуматологије Цариградског сабора.⁵⁹¹

5.10. Filioque

Богословски проблем *Filioque* је привукао пажњу митрополита пергамског, што се види из неколико његових осврта на ову тему. Чини се да он овом питању приступа да би објаснио које све последице настају уколико начела отачке, пре свега кападокијске, онтологије занемаримо или не разумемо правилно.

Зизјулас сматра да је *Filioque* настало из два разлога, тј. каже да ова теолошка грешка има две стране: лингвистичку и логичку. Западњаци су, наиме, тумачи он, глагол *ἐκτορευεται* превели глаголом *procedere*.⁵⁹² То је, по Зизјуласу, утицало да западни теолози не уоче значење које има други глагол који источни Оци употребљавају у пнеуматологији (*προεῖναι*) а који је на Западу превођен истим *procedere*. Пошто је у областима историје и икономије и једнима и другима било јасно да се Дух даје преко Сина, Зизјулас сматра да је западни човек употребом истог глагола (*procedere*) и за происхођење Духа од Оца и за слање Духа у свет од стране Сина, направио забуну и тиме занемарио истину да је *само* Отац извор Духа. Интересантно је запажање А. Папаниколауа да је за Зизјуласа, као и за Лоског, питање о *Filioque* питање теолошког метода, с тим што је за митрополита пергамског суштина тог проблема однос категорија личности и

⁵⁸⁹ Уп. Св. Серафим Саровски, *Циљ хришћанског живота*, Београд, 2002, 27.

⁵⁹⁰ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 217.

⁵⁹¹ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 211.

⁵⁹² Он иначе придаје велики значај јелинском језику и његовој изражајној моћи. С друге стране, увиђа немоћ преводаца и недостатак превода на латински и друге језике. Недостатак се, по Зизјуласу, нарочито показао приликом превода глагола *ἐκτορευεται*. (Јован Зизјулас, „Један јединствени извор“, *Видослов*, бр. 23 (Васкрс 2001), 65; Ј. Зизјулас, *Догматске теме*, 246).

суштине унутрашњег бића Божијег, док је за Лоског у питању више недоследност теолошког метода⁵⁹³.

Зизјулас настанак овог проблема доводи у везу са Августиним питањем: да ли је могуће да неко воли оно што не зна?⁵⁹⁴ Августинов одговор на то питање је негативан, тј. он каже – да би волео, мораш прво упознати. Ако преко Сина Логоса Бог упознаје самога себе, онда љубав Божија, која је поистовећена са Духом, није могућа а да не истиче или происходи из тог знања, тј. није могућа ако претходно није остварено знање Бога (о самом себи) преко Сина Логоса. Из тога је, по Зизјуласу, међу западним теолозима произашао закључак: Бог воли преко Светог Духа који је *nexus amoris* (љубавна веза), а та спона није могућа ако знање (без којег нема љубави) не посредује⁵⁹⁵. Услед тога, приоритет над Духом има (и) Логос и само преко везе Оца са Сином може да проистиче Свети Дух. Дакле, тврди митрополит, *Filioque* се утемељује на (августиновском) начелу да знање претходи љубави⁵⁹⁶.

Као што је познато, августиновско богословље је имало наставак у средњевековној схоластици па се Зизјулас осврће и на анализу схоластичара који закључују да су личности релације, а једна релација не може извирати из само једне личности. Он тврди да су схоластичари до ове логичке поставке дошли на основу психолошког искуства индивидуе, мислећи да то искуство могу унети у Божије постојање, што је по Зизјуласу потпуно неприхватљиво.

Поставка да знање претходи љубави је последица става да уколико је Син (Божије) знање а Дух (Божија) љубав – Дух онда мора да проистиче *и* од Сина

⁵⁹³ А. Рарапиколоау, *Being with God*, 65 и 102. На једном месту (*Догматске теме*, 240) Зизјулас као да замера Лоском што је питање о проихођењу Духа Светог заострио још више него што је оно било заострено у средњем веку.

⁵⁹⁴ А. Augustin, *De Trinitate*.

⁵⁹⁵ Ј. Зизјулас, *Догматске теме*, 155.

⁵⁹⁶ Ради објективности наводимо и радове који излажу критици приказивање Августиновог богословља од стране митрополита пергамског. То су Н. Лудовикос, *Подвиг заједничтва*, Цетиње, 2011, 91–92, и Nigel Rostock, „Critical Response to Zizioulas”, *New Blackfriars*, XC1/1033 (May, 2010) 321–334. Оба аутора примећују да Зизјулас исувише поларизује однос Августина и Кападокијаца и, насупрот њему, налазе много заједничких елемената између њих (релациону онтологију, пример три човека као аналогију три личности Тројице итд.).

будући да знање претходи љубави (коју отуда и условљава). Зизјулас, међутим, сматра да давање примата знању у односу на љубав ствара егзистенцијалне проблеме. Он, пре свега, у том случају указује на ниподаштавање оних личности које немају развијену способност знања. Митрополит надаље види опасност у томе што знање, које претходи љубави, објективизира стварност и чини љубав неслободном те зато каже да из давања предности суштине над личношћу следује лишавање слободе у постојању, тј. прихватање нужности у постојању, јер ако је суштина узрок постојања Бога (а не личност Оца), тада Отац, Син и Свети Дух, који су слободна бића као личности, последују (Божијој суштини) и стога, дакле, подлежу нужности природе.

Зизјулас такође подвлачи да је у источном патристичком богословљу неприхватљиво да се личности посматрају као енергије, што је истакао још Св. Григорије Палама⁵⁹⁷. Отац, Син и Дух нису имена ни за енергију ни за суштину. Својства⁵⁹⁸ пак, као што су знање и љубав, нису раздвојена на личности, напротив, то су *заједничка* својства свих личности Свете Тројице. Иако ова својства извиру из Оца, ипак се не поистовећују само са Оцем и нису резервисана само за њега. Насупрот таквим својствима постоје ипостасна својства која су карактеристична само за одређене личности Свете Тројице. Таква су на пример: за Оца – нерођеност и узрочност; за Сина – рођеност и проузрокованост; за Духа Светога – исхођење и проистацање из узрока.

За источне Оце ипостасна својства су *релациона и онтолошка*. Зизјуласово је уверење да, насупрот схоластичарима, Оци нису никада допуштали да се људска психолошка искуства преносе у вечно постојање Бога. Они су карактеристике лица Свете Тројице исказивали апсолутно једноставно: „Отац је Отац пошто није Син, и нерођен је, Син није Отац пошто је рођен, Дух није Отац из истог разлога, али није ни Син пошто није рођен него исхођен“.⁵⁹⁹ Нису се бавили анализама питања шта то значи да је Дух исхођен а да није рођен и сл.

⁵⁹⁷ За схватање питања божанских енергија у контексту проблема *Filioque* код Отаца и посебно код Зизјуласа значајна су рана дела Св. Григорија Паламе, нарочито његово дело *О исхођењу Духа Светог*, нарочито поглавља 47–49.

⁵⁹⁸ Ј. Зизјулас, *Догматске теме*, 248–249.

⁵⁹⁹ Види: Ј. Зизјулас, *Догматске теме*, 248–249.

Зизјулас сматра да је разлог неразматрања оваквих питања тај што су се Оци строго чували уношења људских психолошких искустава преко којих Богу могу да се придају антропоморфна стања. Тачније, уколико и код самих православних Отаца има израза психолошке природе (нпр. код Св. Јована Дамаскина или Св. Григорија Паламе), Зизјулас напомиње да се ови изрази односе само на *икономију* јављања, а никако на *иманентно* постојање Божије⁶⁰⁰, као што су показивали и неки други православни богослови (нпр. А. Радовић⁶⁰¹ и А. Јевтић⁶⁰²).

Видели смо већ да Зизјулас инсистира на томе да су источни Оци везали монархију Свете Тројице за Бога Оца. Отуда и њихово неприхватање *Filioque*, јер би оно значило увођење *два* начела (Оца и Сина), а тиме и укидање монархије (Оца). Зизјулас подсећа да су све расправе од деветог века наовамо код православних изазивале исто питање: како је могуће да неко прихвати *Filioque*, а да не схвата да је реч о одступању од монотеизма:

„Према томе, уколико укинемо једноначалство Оца и прихватимо Сина као ново начело, тада укидамо једноначалство и, самим тим, немамо више на чему да заснивамо једнобоштво; осим уколико га заснивамо на [једној] суштини, као што то чини Запад.“⁶⁰³

Дакле, Запад не поставља ово питање јер је за њих, по Зизјуласу, Бог један пошто је он једна суштина Божија, а не зато што је он један Отац. За њих су личности Оца, Сина и Духа на неки начин ниже од суштине, и тиме што су полазили од суштине која је једна (иако постоје и три лица), они су сматрали да не нарушавају монотеизам. За Зизјуласа, међутим, *Filioque* представља пресудно питање баш у вези са монотеизмом: ако је Бог један, питање је ко је он – да ли је то Бог-суштина или Бог-Отац који је личност.

⁶⁰⁰ Ј. Зизјулас, „Један јединствени извор“, 66–67.

⁶⁰¹ В. Амфилохије Радовић, *Тајна Свете Тројице по светом Григорију Палами*, Острог, 2006, 174, нап. 115 која показује зашто и поред све блискости језика и метафоре Дух као „ерос“ Оца и Сина код Паламе није истоветан Духу из августиновске и томистичке теологије.

⁶⁰² Атанасије Јевтић, „Православно богословље о Духу Светом“, *Христос – Алфа и Омега*, 229; 232–234; нарочито 241.

⁶⁰³ Ј. Зизјулас, *Догматске теме*, 248.

Он подсећа да су и евномијанци поистовећивали Оца са суштином тиме што су наглашавали да Син, пошто није Отац, не може имати ништа са суштином Оца. Зато су Оци Истока одлучно бранили монархију у којој се Бог поистовећује са Оцем, а не сабожанском суштином. Ако је један Отац извор и узрок свега, тада је *Filioque* неприхватљиво – став је митрополита пергамског. У случају да је суштина а не Отац оно што обезбеђује монотеизам – онда *Filioque* не угрожава монархију, али тада је реч о монархији суштине а не о монархији личности Бога Оца. У том смислу њему није прихватљива интервенција у документу „Грчка и латинска традиција о исхођењу Светога Духа“⁶⁰⁴ која покушава да монархију Оца „обезбеди“ само позивањем на Августинове ставове да Дух Свети исходи од Оца *principaliter*. Кључно питање, инсистира он, није да ли Дух исходи од једне личности „првенствено“ а од друге „секундарно“, него да ли је прихваћено начело монархије Бога Оца⁶⁰⁵.

Ако бисмо прихватили да свака од личности Свете Тројице може бити узрок, онда би то, уверен је Зизјулас, несумњиво довело до укидања монотеизма. Он каже да је управо то био главни аргумент Св. Фотија Цариградског против *Filioque* (а, сходно А. Радовићу, то је био аргумент и Св. Григорија Паламе⁶⁰⁶ и Св. Марка Ефеског после њега). Ако је Син други узрок у божанском постојању, онда није пресудно да ли је он „уз“ или „испод“ Оца. Кључно питање које стоји иза *Filioque* јесте: да ли је последња онтолошка категорија у теологији (Очева) личност или (Божија) природа?

„Јавља се дилема по којој је или природа или личност последња онтолошка категорија у Богу (оно што има првенство и што обезбеђује јединство божанског постојања)“.⁶⁰⁷

Зизјулас, дакле, непрестано позива на библијско и светоотачко поистовећивање Бога са Оцем; за њега је (и на томе инсистира у свим својим

⁶⁰⁴ „The Greek and Latin Traditions Regarding the Procession of the Holy Spirit”, *L'Osservatore Romano*, 38 (20 September 1995).

⁶⁰⁵ Ј. Зизјулас, „Један јединствени извор“, 63.

⁶⁰⁶ А. Радовић, *Тајна Свете Тројице*, 161–163.

⁶⁰⁷ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, Пожаревац, 2011, 208.

делима) последња онтолошка категорија у Богу личност (ипостас) Оца. По његовом мишљењу, веома озбиљни егзистенцијални разлози супротстављају се природи као последњој речи у онтологији. Ако је Бог сам неслободан, тј. условљен божанском природом, онда тварна бића немају никакву шансу да надиђу ограничености своје природе које су им дате кроз исту ту природу која је и опет сама датост. Изгледа да нас *Filioque* враћа назад ка јелинској онтологији природе јер постојање везује за суштину. Отуда Зизјулас, иначе активан и вредан учесник дијалога са западним теолозима, не допушта да се уместо Оца („једног јединственог извора“⁶⁰⁸), божанска суштина постулира као начело исхођења Духа Светог (или чак рађања Сина). Погрешно је, међутим, разумети како је Зизјулас оваквим ставом заузео бусију и не допушта никакав дијалог о овом препоречном питању. Наш је утисак да он, не одступајући од става о једном узроку у Богу Оцу, жели постићи да западни теолози напусте своју супстанцијалистичку непомичност која је, по њему, главна препрека односно узрок неспоразума.

Зизјуласово виђење односа кападокијске и августиновске теологије јесте један од основних разлога критике коју митрополиту пергамском упућује неколико аутора, међу осталим и Најцел Росток. Резимирајући Зизјуласово виђење кападокијске и августиновске теологије, он каже:

„... за Зизјуласа, само прво од ових гледишта [= Кападокијско] може бити прихваћено. Ово је зато што су се оба гледишта, према Зизјуласу, односила на једност (openess) Божију и зато су једно другом били дијаметрално супротстављени. Овај предлог заснован је на Зизјуласовој релационој онтологији у којој се *ousia* схватала уз помоћ личне божанске заједнице. Он је такође зависио од [прихватања] Оца као узрока, што је значило да је божанска заједница искључиво проистицала од Оца на Сина, и од Оца на Духа. Стога, за Зизјуласа *ousiаније* могла бити основа за божанске једности

⁶⁰⁸ Овај израз је у наслову митрополитовог рада „Један јединствени извор“, *Видослов* 23 (2000) 63–67.

(openness)зато што се Син или Дух нису позивали један на другог, већ само на Оца.⁶⁰⁹

Међутим, Ростоково сумирање се чини само релативно успешним, јер Зизјулас ипак не тврди да је начело монархије Оца супротстављено једности суштине. Ипак, заиста је неприхватљив приговор по коме „смештањем божанског јединства једино са Оцем, Зизјулас је ризиковао претњу од субординационизма у којој су Син и Дух имали мање божанства од Оца“.⁶¹⁰ Тако се Ростоков аргумент против Зизјуласа своди на исти онај аргумент којим су се западни теолози користили да би у Шпанији у шестом веку објаснили додатак „и од Сина“ (Filioque). То је схватање према коме јединство божанске суштине обезбеђује теологију од претњи аријанства, али тако да то јединство подразумева да се исхођење Духа Светог дешава из божанске суштине преко Оца и Сина. Отуда не чуди да Росток приписује Зизјуласу да он не уочава један моменат кодКападокијаца:

„Као што смо приметили, Зизјулас је тврдио да ову тезу подупиру Каподокијски Оци. Ипак, испитујући Каподокијце нашли смо јасну разлику између божанског јединства које је установио Отац и оног које потиче од *ousia*. Док је за Каподокијце Отац био узрок и извор Сина и Духа, и стога њихова референтна тачка, Каподокијци нису схватили Оца ни у ком смислу као једног Бога. Нити је јединство створено од Оца могло очувати такорећибожанску једност.Напротив, Каподокијци су јасно показали да ову улогу [очувања божанске једности] испуњава искључиво божанска *ousia*. Према томе, једино на овај начин би се опасности попут субординационизма могле сузбити.“⁶¹¹

Дакле, Росток начелно формулише исти приговор који су формулисали Лудовикос, Турческу и Т. Торанс, а који каже да је Зизјуласпропустио да видиовете никејског израза „једносушност“ у односу на монархију Бога Оца која

⁶⁰⁹ Nigel Rostock, „Two Different Gods or Two Types of Unity? A Critical Response to Zizioulas' Presentation of 'The Father as Cause' with Reference to the Cappadocian Fathers and Augustine“, *New Blackfriars* XCI/1033 (May, 2010) 333.

⁶¹⁰N. Rostock, „Two Different Gods or Two Types of Unity?“, 333.

⁶¹¹N. Rostock, „Two Different Gods or Two Types of Unity?“, 334.

је за њега неприкосновено начело хришћанске онтологије. Ипак, Росток, за разлику од Лудовикоса и Турческуа, а донекле слично Т. Торансу, не оклева ни да упути критику самим Кападокијцима зато што су:

„пропустили да направе адекватну везу између Сина и Духа. Као што смо видели ову потешкоћу превазишао је Августин. Тако, док је Августин заједно са Кападокијцима тврдио да је Отац био примарни тројични узрок и извор, он је такође био у могућности да направи очигледну везу између Сина и Духа. Овде смо видели да је Августин то урадио показујући да је Дух дат од Оца и Сина као узајамни дар љубави. Према томе, за Августина Дух је постао уједињујућа референтна тачка за Оца и Сина. Такође, пошто је Дух експлицитно описан као Дух заједништва, изгледа прикладно да би Дух због тога требало да буде признат као фокус божанског јединства. Међутим, опет заједно са Кападокијцима, Августин је инсистирао да је божанска *ousia* била једини извор божанске једности (oneness)“.⁶¹²

Ростокова критика је само једна од многих упућених Зизјуласу, али је сматрамо важном зато што указује на одређене значајне аспекте Зизјуласове мисли, чак и онда када их у потпуности не разуме. Најпре, чини се да Росток, као и многи други критичари, потпуно губи из вида да Зизјулас својом онтологијом не одговара само на питање *разликовања* у Богу, него пре свега на питање *јединства и једности Бога*. Он не базира једност Бога само на монархији Оца, јер не испушта из вида да је Отац једносуштан Сину и Духу, што значи да је чинилац јединства такође и суштина, али не узета по себи него, такорећи, „крз“ личност Оца. Тачно је да се понекад могу наћи изрази у којима Зизјулас као да даје извесну предност личности над суштином, као на пример када тумачи разлоге зашто је Други васељенски сабор избацио речи „из суштине Очево“ из текста Никејског сабора (о чему је већ било речи). Као што тачно каже Питер Робинсон, „поред Зизјуласове жеље да ипостас и суштину држи под једнаким напоном, он очигледно више пажње посвећује личности“⁶¹³. Али не треба заборавити ни први део Робинсонове примедбе. Зизјулас не заборавља патристичко начело да нема

⁶¹²N. Rostock, „Two Different Gods or Two Types of Unity?“, 333–334.

⁶¹³ P. M. B. Robinson, *Towards a Definition of Persons*, 57.

личности без природе ни природе без личности. Када он каже да не постоји огољена суштина, то значи да не постоји ни огољена личност. У том смислу његово читање Кападокијаца је много ближе њима самима него што то Росток, Турческу или Лудовикос увиђају.

Оно што Росток чини јесте апологија супстанцијалистичког полазишта како би се затим бранио догмат о *Filioque*. Његова критика Кападокијаца о томе како они, наводно, нису направили адекватну везу између Сина и Духа занемарује или не познаје начело монархије. Управо чињеница да само Отац рађа Сина и само Он исходи Духа јесте гарант јединствености Сина и Духа као личности, а тиме и њихове везе. Обе личности су упућене на Оца, али разлика између рађања и исхођења остаје, а та разлика има за последицу да су личности којима Отац даје постојање различите (Син и Дух) иако обе божанске (јер су једносушне Оцу). И природа омогућује јединство, али, ако дозволимо да се из једносушности конструишу начини на које се односе Отац, Син и Дух, онда ћемо доћи до апсурда да због једносушности тврдимо да Син рађа Оца, исходи Духа итд. То је, као што рекосмо, стари отачки аргумент против *Filioque* који је близак Зизјуласу. Он у својој онтологији ни не допушта да се таква могућност појави.

Примедбе које је Зизјуласу дао Росток указују колико је супстанцијализам и даље актуелан као начин размишљања и показује да он неминовно води у *Filioque*. Свакако да када говоримо о једности Божијој говоримо и о монархији Оца и о једносушности Тројице, али битно је да задржимо схватање према коме се једносушност остварује *кроз* монархију Оца. Друго виђење је оно Августиново које води у *Filioque*. Ма колико да се чини да је Августинова аналогија⁶¹⁴ са психолошким животом човека лепа и корисна, показује се да се у њој крије повратак на супстанцијалистичку позицију, а тиме, како смо истакли, и опасност да се Бог схвати као неслободан и потчињен својој суштини. П. Робинсон запажа да су и Кападокијци користили широку палету аналогија да би изразили биће Божије као биће Тројице у Једном. Ипак, он напомиње: „све аналогије су

⁶¹⁴ Аналогијама су се помагали и Кападокијци, а Св. Григорије Ниски напомиње да су оне увек остајале немоћне. Није немогуће да је и Августин сам слично мислио о аналогијама које је употребљавао, али неки његови тумачи очигледно нису разумели недостатност аналогија и онда су придајући им апсолутни карактер склизнули у погрешном смеру.

кориштене уз претпоставку да се Божије биће никад неће моћи у потпуности дефинисати аналогјом, јер Бог остаје већи од створеног света и слободнији у односу на њега⁶¹⁵.

5.11. Закључак

Зизјуласова христологија (као и пневматологија) је непосредно ослоњена на његову онтологију с тим што то не треба схватити у том смислу као да је она *изведена* из онтологије. Напротив, сама онтологија је код Зизјуласа (а исту појаву срећемо и код великих Отаца Цркве) увек христолошког карактера јер не говори о бићу као о неутралном појму него (темељећи се пре свега на христолошком поимању Божијег бића) о Христу као о бићу које даје смисао човековом постојању тиме што га доводи у везу са божанским постојањем. Дакле, Зизјуласова онтологија је (будући тријадолошка истовремено и) христолошка јер је заснована на Христовом начину постојања, а његова је христологија онтолошка јер нам говори како је Христов *начин постојања* релевантан за наш *начин постојања*.

И овде је основни појам Зизјуласовог богословља појам личности. Зизјулас се труди да историјски покаже како се уопште дошло до кападокијског схватања личности у христологији, почевши од новозаветне и апологетске теологије. Као и у тријадологији, за њега је и овде нарочито значајно поимање начела монархије Бога Оца које омогућава да се задржи библијски монотеизам, али да се притом не скрене у супстанцијализам, тј. да се јединство Божије не заснује само на јединству његове природе већ на *слободном* рађању Сина и исхођењу Духа од стране Оца. Дакле, за Зизјуласа је, попут тријадологије, и христологија *релациона*, самим тим што је заснована на слободном односу божанских личности. За њега је овај релациони карактер христологије толико значајан да он не може а да стално не наглашава улогу Оца и Духа у догађајима Христовог живота, поготово у Оваплоћењу и посебно Васкрсењу Христовом које је за њега односни, тројични догађај. Заправо, Зизјулас врло храбро и проницљиво истиче да је васкрсли Христос незамислив као индивидуа. Значење ових речи не треба тражити само

⁶¹⁵ P. M. B. Robinson, *Towards a Definition of Persons*, 29.

унутар тројичног тумачења. Оне се подједнако примењују и на еклисиолошком и антрополошком плану са смислом да су последице Васкрсења дате сваком човеку, свакако, једино кроз Цркву.

Митрополит нарочито помно посматра однос христологије и пневматологије и последице различитих модела овог односа по црквени живот. Зизјулас очигледно жели да избегне две крајности: прва је потпуно христомонична концепција Цркве која би нагласак ставила на Цркву као продужење Христове икономије спасења, а друга је више пневматолошког типа и ставља нагласак на Цркву као на есхатолошку заједницу Духа Светог, са слабо наглашеним схватањем црквеног трајања у историји. Зизјулас врло срећно избегава обе крајности применом тројичне онтологије на еклисиологију. Христологија и пневматологија су код њега у јединству самим тиме што су и личност Сина и личност Духа у односу са личношћу Оца. Христос се унутар историје оприсутњује у заједници Цркве дејством Светога Духа, а Дух Свети је схваћен као онај који пребива у Телу Христовом. Овакав однос између христологије и пневматологије решава и проблем односа између личности и заједнице. По Зизјуласу, само јединство христологије и пневматологије омогућава човеку да унутар Цркве постоји као личност у заједници тако што нити ће изгубити свој лични идентитет утапањем у колективизам, нити ће га засновати супротстављањем у односу на друге, у индивидуализму. Само јединство христологије и пневматологије даје нам да постојимо као боголике личности.

Да би илустровао какве све опасности могу да искрсну у онтологији уколико се овај избалансиран однос између христологије и пневматологије поремети, Зизјулас наводи пример западног догмата о *Filioque*. Он се ослања на историјске референце у проблему *Filioque* (нарочито на утицај Августинових ставова на ову догму) како би илустровао удаљавање од кападокијског наслеђа које он сматра кључним за разумевање хришћанске онтологије. Не полемишући само полемике ради, него да би скренуо пажњу на проблеме које ствара догмат о *Filioque*, он међу њима као најзначајнији истиче схватање божанске суштине као одлучујућег фактора у унутартројичном животу. Притом се његов метод састоји у томе да наводи отачке аргументе дајући им нова тумачења и примене. Тако на пример, стари аргумент да *Filioque* ствара двоузрочност тиме што поред личности

Оца као узрок поставља и Сина као „са-узрока“ Зизјулас користи да би илустровао у којој мери догмат о Filioque може да доведе до повратка на супстанцијалистичка полазишта. Супстанцијализам по њему представља огромну опасност по слободу Божијег али и човековог бића јер и Бога и човека чини зависним од нечега невољног, пасивног и нужног, док његова теологија личност (и Божију и људску) види само као слободну и активну. Ипак, Зизјулас допушта да се о овом питању може разговарати све док се задржава у виду начело монархије Оца које је по њему кључно и незамењиво.

6. ЕКЛИСИОЛОГИЈА

6.1. Увод

Зизјулас је богослов Цркве. Црква је одувек била један од основних појмова његове теологије и то је остала кроз све његове радове. Заправо, можемо рећи да не постоји ниједан аспект његове теологије који се не прелама преко еклисиологије и који своје испуњење не налази у тумачењу Цркве и њеног живота. Рекли смо да је већ његова докторска дисертација била посвећена „јединству Цркве“, али се кроз њу нису провлачила само Зизјуласова разматрања о феномену ранохришћанске заједнице. Црквено-историјска запажања изнета у њој, као и у низу студија које су уследиле, тежиште истраживања су стављала на *онтологију* која стоји у средишту православне еклисиологије.

У средишту Зизјуласове онтологије, као што смо видели, стоје појмови *односа* и *заједнице*, и ти појмови су врло конкретни. На тројичном плану у питању је тројични однос између божанских личности и сама Тројица као заједница постојања. На плану човековог постојања однос и заједница се код њега показују не као апстракције него као релације које се остварују у Цркви као заједници *par excellence*. Ово је разлог због којег се унутар еклисиологије Зизјулас често бави тријадолошким питањима, поготово питањем односа христологије и пневматологије. Христолошка и пневматолошка еклисиологија значајна је и као начин актуелизовања христолошког и пневматолошког догмата, али и као кључ за разрешење одређених конкретних проблема црквене заједнице.

Од проблема који се појављују на историјском путу Цркве према Царству Небеском најважнији је онај који се тиче односа помесне (локалне) заједнице према Цркви као универзалној заједници свих верујућих. Друга значајна питања јесу она о односу свештенства и народа Божијег, као и питање о односу институционалног и благодатног аспекта Цркве. Имајући у виду Зизјуласову

онтологију, није чудо да је у средишту његове еклисиологије појам епископа као онога у коме многи постају једно остајући притом слободне и аутентичне личности. Управо чињеница да је ово схватање епископске службе код Зизјуласа засновано на тријадологији и христологији ослобађа епископску службу могућег епископомонистичког тумачења. Према његовом уверењу, епископ је онај који даје идентитет црквеној заједници, али и онај који добија свој идентитет само у односу са другима.

Идентитет Цркве је, за Зизјуласа, суштински повезан са схватањем Цркве као предукуса и остварења у историји есхатолошке заједнице. Црква је сâмо Будуће Царство које се остварује „овде и сада“, „док не дође“. Свакако да је остварење ове иконичности Цркве пре свега литургијско, тј. евхаристијско. У Зизјуласовим радовима еклисиологија је постала интерпретирање есхатолошког очекивања заједнице сабране у Христу „на једно место“, заједница која говори: „Маран ата!“ и која зато одише апостолским добом Цркве.

6.2. Христос као Црква

Зизјулас Цркву посматра као свеукупну тајну Божију у Христу и због тога сматра да је тешко, тачније немогуће, изрећи потпуну дефиницију Цркве. Наравно, кроз историју је било разних покушаја, ако не дефиниције, а оно описа Цркве, и он наводи оне за које мисли да су најуспешнији. Таква је одредба Св. Николе Кавасиле по коме се „Црква огледа у тајнама“.⁶¹⁶ Зизјулас се иначе оштро супротставља протестантском приступу који најчешће тумачи Цркву као „заједницу вере и срца“.⁶¹⁷ Супротно томе, он тврди да је за Цркву много важније то што она има одређену структуру (устројство) и што се та структура везује за Царство Божије које јесте есхатолошка заједница.⁶¹⁸ Такође, њему су стране визије Цркве као „лечилишта душа“ у складу са терапевтичком (по њему углавном платонистичком) традицијом, као и виђење Цркве као примарно

⁶¹⁶ Ово мишљење Н. Кавасиле Јован Зизјулас наводи у: „Евхаристија и Царство Божије“, *Беседа* 6 (2004)28.

⁶¹⁷ Ј. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 29.

⁶¹⁸ Ј. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 29.

карикативне институције.⁶¹⁹ Исти став митрополит пергамски задржава према гледиштима да је Црква задужена за друштвени активизам и бригу за остваривање одређеног социјалног или политичког циља⁶²⁰, а значајно је и његово разматрање поистовећења Цркве и мистицизма⁶²¹. Међутим, како Зизјулас држи да Црква свој идентитет има у есхатону, тј. у Царству, њему ниједно од поменутих одређења није довољно добро и тачно (јер се свако од њих тиче само психолошке или социјалне стварности овога света).

Своју тезу о разумевању Цркве уз помоћ есхатона Зизјулас развија по узору на свог учитеља Георгија Флоровског по којем „светотајинско (општење-заједница) не значи ништа мање од есхатолошког“.⁶²² У складу с тим евхаристија је та која открива Цркву као заједницу и општину есхатона. Сабрање расејаног народа, у чијем средишту је Христос, пројављује Цркву као икону Царства Божијег. Христос је, по Зизјуласу, у Царству Небеском окружен апостолима, који ће „сести на дванаест престола судећи над дванаест племена Израилевих“ (Мт 19, 25; Лк 18, 31).⁶²³ За њега је, дакле, Црква „историјска икона Царства“, штавише Царство Божије пројављено у историји.⁶²⁴

Као што видимо, Зизјулас тврди да се пуноћа Цркве састоји у сабрању народа Божијег и свих и свега око Христа и апостола, а Царство Божије схвата као јединство свих у Христовој личности. Карактеристика Царства, по њему, јесте разноврсност која не разара већ чини јединство еклисијалног тела. И управо то исто, према Зизјуласовом мишљењу, треба бити особина и Цркве. И у овом еклисиолошком контексту он поново подсећа да Христос постоји пневматолошки, било да се говори о његовој личносној посебности или о глави тела Цркве и

⁶¹⁹ Ј. Зизјулас, *Еклисиолошке теме*, 13.

⁶²⁰ Ј. Зизјулас, „Идентитет Цркве“, *Саборност*, 1–2/1997, 5-17, 9.

⁶²¹ Ј. Зизјулас, „Црква као мистичко тело Христово“, *Видослов*, бр. 41 (Васкрс 2007) 51-71, 51–52.

⁶²² Види Ј. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 29.

⁶²³ Ј. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 31.

⁶²⁴ Или, како слично митрополиту пергамском говори еп. Атанасије Јевтић, Црква је историјска реалност, али не само историјска ... него и есхатолошког карактера. Види А. Јевтић, „Православно богословље о Духу Светом“, у: *Христос – Алфа и Омега*, 226-249.

возглављењу свега.⁶²⁵ Као што је већ поменуто, икономија Свете Тројице кроз пневматолошки установљењу христологију остварује Цркву као заједницу у којој један јесте истовремено многи.⁶²⁶ Или, како сумира ово схватање Ц. Вејнрајт:

„Црква је заједница у којој је другост искуствено доживљена као заједништво ‘у’ јединствености и ‘кроз’ њу. Тиме што је Тело Христово, Црква постоји као она која оличностује сва појединачна бића у јединственој личности Христовој која гарантује онтолошку истину и вечно постојање тих бића кроз васкрсење.“⁶²⁷

Заједница цркве се, дакле, рађа као тело Христово и живи кроз заједничарење хришћана са Богом и међу собом, које се одвија у историјском постојању Духом Светим. С друге стране, Христов истински живот је истоветан са вечним животом Тројединог Бога. Зато Христос као Истина ослобађа уводећи биће света у заједницу Свете Тројице.⁶²⁸ Зизјулас стога сматра да је важно да Христос као Истина буде (у уму Цркве) сачуван од сваког изобличења, те да у црквеној заједници мора бити битно ово схватање Христа као Истине, пошто само кроз Христа Истина присуствује у историји, чији главни и коначни циљ мора бити заједница и живот са Богом.⁶²⁹

Зизјулас зато заступа мишљење да хришћани треба да науче живети на епиклектичан начин, држећи се догађаја (евхаристијске) заједнице унутар које је човек једино слободан. Заједница схваћена као *кинонија* омогућава да се разуме личност Христова, али томе разумевању доприноси и синтеза између христологије и пневматологије. Христос је, како је већ објашњено, *пневматолошко* биће јер постоји у *кинонији* Духа и зато је Црква Тело Христово и

⁶²⁵ J. Zizioulas, „Истина и заједница“.

⁶²⁶ J. Zizioulas, „Truth and Communion“, 112.

⁶²⁷ G. Wainwright, „John Zizioulas on Personhood in God and for Humankind“, 225.

⁶²⁸ J. Zizioulas, „Truth and Communion“, 116.

⁶²⁹ J. Zizioulas, „Truth and Communion“, 108-109.

у исто време и заједница Духа Светога и тиме, такође, дом Очев (Еф. 2, 22; 1 Тим 3, 15)⁶³⁰.

То опет подразумева разумевање тврдње да је Христос од Бога миропомазан Духом као и то да је Дух – Дух *киноније*. Из тога је јасно да је Христос у самом свом бићу односан (релацион), на основу чега Зизјулас закључује да морамо престати мислити о Христу као о индивидуалном (што за њега значи: у себе затвореном) бићу. Ова нераскидива веза између христологије и пневматологије, упућивање на тројични контекст, има за Зизјуласа и антрополошке последице. Христос је за њега и на антрополошком плану „корпоративна личност, инклузивно биће“.⁶³¹ Зато он може да каже „глава се не може схватити без тела“.⁶³² Хришћанска теологија је на различите начине описивала искуство које проиходи из чињенице да је у Цркви могуће ступити у онтолошку везу са Богом, али сви ти називи су христоцентрични и христолошки и конкретне су онтолошке последице христоцентричне еклисиологије (усиновљење, обожење или охристовљење, да наведемо само неке).

6.3. Релациони идентитет Цркве

Зизјулас заступа мишљење да је Црква увек схватана у *релацији* према некоме или нечему: према Богу, према Христу или према месту које је окружује.⁶³³ Пре свега, дакле, у релацији према Богу, јер управо као Божија Црква она одражава начин Божијег постојања који је заједница божанских личности. Црква је, у самој својој суштини *заједница* и зато јој је индивидуализам по природи стран.⁶³⁴ Генитив тог Христовог је употребљен и у односу на Христа и показује да је Црква Христова; она је као тело Христово остварење Божијег плана

⁶³⁰ J. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 33–34.

⁶³¹ J. Зизјулас, „Црква као заједница“, саопштење на конференцији *Вера и поредак (Faith and Order)* Светског Савета Цркава, Сантјаго, објављено у СОП септембар–октобар 1993. и *Sourozh* 54/1993; на српском: *Теолошки погледи* 1–4/1995, 27–39, 30.

⁶³² J. Зизјулас, „Црква као заједница“, саопштење на конференцији *Вера и поредак (Faith and Order)* Светског Савета Цркава, Сантјаго, објављено у СОП септембар–октобар 1993. и *Sourozh* 54/1993; на српском: *Теолошки погледи* 1–4/1995, 27–39, 30; J. Zizioulas, „The Church as Communion“, *The One and the Many*, 51; J. Zizioulas, *The Mystery of the Church in Orthodox Tradition*, 142–143.

⁶³³ J. Zizioulas, „Црква као заједница“, 31.

⁶³⁴ J. Zizioulas, „Црква као заједница“, 31.

у историји ради спасења целокупне творевине⁶³⁵, што значи да Црква свој идентитет црпи из релације са Христом, из односа и сједињења са Христом. Црква се све време свог историјског постојања прилагођава моделу Царства Божијег (што је мислио коју развија још Св. Игњатије Антиохијски, потом и други Оци међу којима је и Св. Фотије Цариградски, а од Зизјуласових савременика А. Јевтић)⁶³⁶ непрестано тежећи да достигне пуну и савршену заједницу у историји, на супрот силама које ту заједницу угрожавају. Зизјулас неуморно инсистира да је идентитет Цркве у томе што је она *заједница* те да је самим тим и њена структура *релациона*.⁶³⁷ А ако је то тако онда ниједан хришћанин не може као индивидуа бити у директној заједници са Богом, већ свачији пут према Богу води једино кроз заједницу са ближњим, а тј. кроз заједницу Цркве.

Ова заједница Цркве, по њему, постоји на два нивоа: помесном и универзалном. Црква као локална заједница упућује на слогу и јединство. Етос и мото по којем живе хришћани унутар структуре помесне Цркве је да ниједан члан не може рећи другоме „не требаш ми“ (1 Кор 12, 21). Дакле, сваки члан заједнице је неопходан, јер свако носи свој дар и јединственост, односно различитост.⁶³⁸ Зизјулас зато подсећа на апостола Павла који је осудио ондашњи духовни елитизам у Коринту, упозоравајући да то искушење (које се састојало у фаворизовању неких а занемаривању других као мање значајних) непрестано угрожава *релациону* заједницу Цркве.

Објашњавајући структуру Цркве као скупа и сабрања, Зизјулас не пропушта да нагласи трон „једног епископа“, који се физички налази иза жртвеника и означава да он, епископ, седи на „месту Божијем“ и да је жива слика Христова (о томе је говорио и Св. Игњатије Антиохијски кога Зизјулас верно следује).

⁶³⁵J. Zizioulas, „Црква као заједница“, 31.

⁶³⁶ А. Јевтић, „Хришћанско схватање историје“, у: *Загрљај светова*, Србиње, 1996, 99 у фн. 3 је наведено место код Св. Фотија који говори о „сацрковљењу Свете Тројице“ као обрасцу Цркве и Царства Божијег.

⁶³⁷ J. Zizioulas, „Црква као заједница“, 32.

⁶³⁸ J. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 30.

„Пошто је Христос Глава Тела, односно возглављење свега, и пошто је та Глава упућена на Оца, због тога и епископ, као икона Христова, јесте предстојатељ свете евхаристије, који све узноси ка Богу, односно ка његовом престолу: ‘Твоје од твојих Теби приносимо због свега и за све’. Епископ, дакле, остварује то возглављење онако како га остварује Христос“⁶³⁹.

Око његовог престола седе презвитери, а њима са стране стоје ђакони; наспрам њих стоји народ Божији. Сви су они у *конститутивним релацијама* једни према другима, што значи да ниједна од ових категорија не може постојати без осталих. У томе се, према Зизјуласовом виђењу, огледа поредак Цркве. Како сам митрополит пергамски сумира: из поретка овакве заједнице у којој свако добија свој идентитет од онога са којим стоји у односу види се да је „сама структура Цркве релациона“⁶⁴⁰.

Епископ је као приносилац свете евхаристије у име Цркве онај који до престола Божијег узноси Тело Христово. Тако кроз руке једног пролази у име целе заједнице сва заједница да би била принета Богу у Христу. Саборна Црква као католичанска и као свецели Христос присутна је у свакој евхаристијској општини силом Христа. Она је у пуном јединству са другима не кроз спољашњу структуру као такву него кроз Христа који је присутан кроз ту структуру. С правом каже А. Папаниколау, сажимајући Зизјуласов став: „ја’ Цркве јесте Христос“⁶⁴¹. Речи Св. Игњатија Антиохијског, а на које се позива Зизјулас, сведоче управо о томе: „епископи који су по свим крајевима земље у вери су [мишљењу] Исуса Христа“⁶⁴². Зизјулас из свега овога закључује да ауторитет Цркве произлази из догађаја заједнице, јер је Дух Свети (као божански извор

⁶³⁹ Ј. Зизјулас, *Екклесиолошке теме*, 105.

⁶⁴⁰ Ј. Zizioulas, „Црква као заједница“, 32.

⁶⁴¹ А. Ραπανικολαου, *Being with God*, 35.

⁶⁴² Св. Игнатије, *Посланица Ефесцима*, 3, 1.

црквеног ауторитета) онај који саставља хришћане у Тело Христово и на помесном и на универзалном плану.⁶⁴³

6.4. Црква као Тело Христово

Зизјулас настоји да Цркву третира као „начин постојања“ и жели да покаже да је основна истина о њој то да је она „заједница“. Црква је, дакле, за њега скуп односа (релација) чланова цркве који (треба да) имају образац живљења по угледу на Свету Тројицу (еклисиологија је за Зизјуласа увек „тројична“⁶⁴⁴). Могло би се закључити да он ово наглашава зато (како уосталом и сам говори) да се Црква не би посматрала првенствено као институција.⁶⁴⁵ Његов главни поглед на еклисиологију нераскидиво је везан за тројичну догму, будући да је за њега Црква одблесак Божијег начина постојања.⁶⁴⁶ Зизјулас, уз то, заговара схватање да је Црква место где човек може да живи у заједници са Богом. Он настоји да покаже да човек не може остварити своју личност изван Цркве и зато тврди да би Црква, уколико би се човек као личност могао остварити изван ње, била излишна.⁶⁴⁷ Пошто, по њему, Црква има свој идентитет у Христу, а не у самој себи, без Христа, дакле, не може уопште ни бити речи о њеном бићу. Исто тако, светост Цркве није резултат савршености њених чланова, него тога што је њена глава Христос који је *једини* свет.⁶⁴⁸

Из овога следи да је народ коме се дају „светиње“ сачињен од чланова заједнице у којој свакако има грешника. Зизјулас ово посебно подвлачи истичући како је Црква света због Христа, а не због моралне чистоте људи који су њени чланови.⁶⁴⁹ Ни питање о светости и заједници, по његовом мишљењу, није могуће разумети без синтезе пнеуматологије и христологије у еклисиологији. Зато је

⁶⁴³ Ј. Зизјулас, „Црква као заједница“, *Теолошки погледи* 1–4/1995, 27–39, 33.

⁶⁴⁴ А. Рараниколаоу, *Being with God*, 34.

⁶⁴⁵ „Црква није просто институција. Она је начин постојања, начин бића“ (*BeingasCommunion*, 15).

⁶⁴⁶ „Црква мора бити слика начина на који постоји Бог. Њена целокупна структура, њене службе итд. морају изражавати овај начин постојања.“ (*BeingasCommunion*, 15.)

⁶⁴⁷ Ј. Зизјулас, „Догмат о Богу Тројици данас“, *Логос* 4/1992, 53–64, 60; у: *TheForgottenTrinity* (зборник текстова о тријадолошком догмату данас, ed. Alasdair I. C. Heron), London, 1991, 19–32.

⁶⁴⁸ „Један је свет, Исус Христос“ (*Литургија* Св. Јована Златоустог).

⁶⁴⁹ Ј. Зизјулас, *Еклисиолошке теме*, 127.

опасно што је, по његовом мишљењу, западна теологија дала предност у значају Христу у односу на Светога Духа који, по њој, долази касније. На тај начин, према њему, кида се органско јединства које, опет, има еклисиолошке последице. С друге стране, протестанти су овај проблем још више искомпликовали, пошто је за њих Црква тек једна заједница или заједништво које следује Христу и његовом учењу кроз реч Јеванђеља. По Зизјуласу, Јеванђеље на тај начин добија пренаглашени значај. Протестанти су уверени да је оно веза између Христа и Цркве, док Зизјулас, на супрот томе, сматра да оно тиме што се пренаглашава постаје знак њиховог раздвајања или удаљености. У овој тачки можемо наизрети зашто се Зизјулас првенствено ослања на тројичну догму. То је зато што само тако, уверен је он, можемо дати Духу Светоме *конститутивну* улогу у структури Цркве. По њему је Дух *саоснивач* Цркве заједно са Христом. Дух Свети константно ослобађа Цркву од историјске датости и прости институционалности.⁶⁵⁰ И, наравно, све то чини у вољи и са вољом Оца.

Зизјулас настоји да примени слику „Тела Христовог“ на еклисиологију на начин на који је то учињено у халкидонској еклисиологији. То, по њему, значи да еклисиологију од почетка морамо условити пневматологијом, а пневматологија са своје стране подразумева две основне тачке: заједницу и слободу. Зизјулас подсећа да примена слике „Тела Христовог“ на Цркву сеже све до апостола Павла који у *Првој посланици Коринћанима* објављује да љубав није ништа друго већ „заједница Духа“ у једном телу. За Зизјуласа је Христово Тело по дефиницији заједница и стога сви дарови Духа јесу у служби те заједнице.⁶⁵¹

Апостол Павле у *Првој Посланици Коринћанима* пише:

„[...] Хлеб који ломимо, није ли заједница тијела Христова? Јер један је хлеб, једно смо тијело многи, пошто се сви од једнога хлеба причешћујемо.“ (1Кор 10, 16–17)

⁶⁵⁰ Ј. Зизјулас, „Догмат о Богу Тројици данас“, *Логос* 4/1992, 53–64, 61 = „The Doctrine of God the Trinity Today: Suggestions for an Ecumenical Study“, *The Forgotten Trinity* (зборник текстова о тријадолошком догмату данас, ed. Alasdair I. C. Heron), London 1991, 19–32.

⁶⁵¹ Ј. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 34.

Према Зизјуласу Павле овде, у ствари, говори о „мноштву“ које постаје „једно“ у Христу. Прецизније, многи постају „један у Христу“ (Гал 3, 28; Ефес 2, 15). Он каже да је идеја учлањења мноштава у једнога од почетка повезана са евхаристијским карактером Цркве који подразумевао сабирање расутог народа Божијег *на исто место*.⁶⁵² У том контексту он наводи и најстарију молитву римске литургије која се налази у *Првој посланици Климентовој* (гл. 59, 2–4), где се говори о слуги Господњем као репрезенту многих, наиме Тело Христово није прво тело индивидуалног Христа а потом заједница многих, него је истовремено обоје⁶⁵³. Исто, по Зизјуласу, пише и у *Дидахи* (X, 2; XX, 2).

Када је реч о Сину Човечијем, митрополит износи иста запажања, тумачећи да шеста глава *Јовановог Јеванђеља* повезује Сина Човечијег са евхаристијом. Син Човечији је „један“ и даје „јело које остаје за живот вечни“ (Јн 6, 27). Он је поистовећен са истинитим хлебом те онај који једе од овог хлеба, у ствари, „једе тело Сина Човечијег“ (Јн 6, 53). Зизјулас сматра да је Последња вечера дубоко повезана са есхатолошким јединством свих у Христу, и да је то изражено у опроштајној молитви „да сви једно буду“ (Јн гл. 17). Христове речи „ово је Тело моје“ управо упућују на јединство многих у Једном. Он подвлачи да се Црква не исцрпљује у периоду између Христовог земаљског живота и његовог другог доласка. Црква је, поентира Зизјулас, одувек постојала као предвечна воља Божија и прошириће се „у векове векова“ као Царство Божије.

Да би појачао своју тезу, он се позива и на *Дидахи*, древни спис са краја првог или почетка другог века, тврдећи да се већ у њему јасно види да Црква кроз служење евхаристије пројављује есхатолошко јединство свега у Христу:

„Као што ова пшеница која је била расејана по горама би сабрана да се од ње начини један хлеб, тако сабери, Господе, Цркву твоју с крајева земље у Царство Твоје“.⁶⁵⁴

⁶⁵² Јован Зизјулас, „Рана хришћанска заједница“, *Видослов* бр. 42 (Преображење 2007)21-40, 27.

⁶⁵³ Ј. Зизјулас, „Еклисиолошке претпоставке Свете Евхаристије“, *Беседа*, 1–4 (1994) 67.

⁶⁵⁴ *Дидахи* IX. Види Ј. Зизјулас, „Рана хришћанска заједница“, 28.

Зизјулас је уверен да је у прва три века формирана свест о нераскидивој вези између евхаристије и Царства Божијег: одакле, по њему, потиче и назив Црква Божија. Он се ослања на Св. Игњатија Антиохијског који међу првима говори о јединству евхаристијске заједнице употребљавајући израз „католичанска Црква“. Игњатије превазилази супротстављеност појмова „локално“ и „универзално“ када је у питању Црква⁶⁵⁵. Евхаристијска општина, по Игњатију, потпуна је и идентична са целокупном Црквом сједињеном у Христу. Његову употребу појма католичност (саборност) Зизјулас преводи са целовитост (интегритет), пуноћа и свеукупност (тоталитет) Тела Христовог. На тај начин се обједињују две доминантне визије Цркве код Отаца раних векова: а) визија помесне Цркве, као по идентитету исте са сваком Црквом Божијом, јер се у свакој савршава Света Евхаристија (Св. Игњатије) и б) визија универзалне Цркве, као једног тела у целој васељени (Св. Кипријан Картагински). Иако увиђање разликовања ова два виђења можемо приписати теологији пре Зизјуласа (Н. Афанасјев говори о овоме у делу *Једна света*)⁶⁵⁶, тек је Зизјулас приметио да христолошки појам „корпоративне личности“ Христове повезан са пневматолошком димензијом може бити решење које задовољава обе концепције.

За Зизјуласа првобитни појам католичност (саборност) није етички (могли бисмо рећи ни социолошки) него христолошки. Он тиме пориче да је Црква саборна просто зато што слуша Христове речи. Не, она је саборна јер је Тело Христово. То значи да се њена саборност најдиректније ишчитава из односа према Христу. Саборност је, за Зизјуласа, христолошка реалност којом он појашњава светост Цркве кроз нераскидивост јединства главе и тела:⁶⁵⁷ свако раздвајање главе од тела представља опасност да тело умре, јер је глава та која телу даје живот а онда и светост.

⁶⁵⁵ Ј. Зизјулас, *Јединство цркве у Светој Евхаристији и у Епископу*, 124–128. И за Зизјуласа католичност није супротност локалном, него је пре неминован аспект локалне Цркве. Другим речима, ако није католичанска, Црква није ни локална.

⁶⁵⁶ Николај Афанасјев, „Unsancta“, у: *Студије и чланци*, Вршац, 2003, 260-310, 260 и даље. О. Николај Афанасјев значава евхаристију као могућност надилажења бољки „универзалне“ еклисиологије, али, за разлику од Зизјуласа, не увиђа потребу да се јединство Цркве оствари и на пољу онтологије личности без које је евхаристијска еклисиологија сама по себи неразумљива.

⁶⁵⁷ Ј. Зизјулас, *Јединство Цркве у Светој Евхаристији и у Епископу*, 246. Види и Ј. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 34.

6.5. Христолошки карактер саборности и црквеног служења

Зизјулас сматра да појам „саборности“ Цркве открива да је она заједница и јединство целокупне твари у личности Христовој. Саборни етос за њега и не постоји уколико не открива јединство у Христу. Дар Христовог присуства унутар заједнице све сједињује у јединствену егзистенцијалну реалност. Притом, присуство онога који у себи утврђује заједницу и (преко ње) сву твар не сме се схватити као *posed* (или власништво) те заједнице, него као *дар* који јој се поклања. Црква је, према Зизјуласу, католичанска или саборна зато што има могућност нераздељивог сједињења са Христом, и то захваљујући његовом истинском присуству у историји: ⁶⁵⁸ „Католичанска Црква, Христос и Бог представљају нераскидиви ланац“ ⁶⁵⁹.

Црква, по митрополиту, има задатак да откривајући свецелога Христа и своје јединство у њему буде увек супротстављена демонским силама разједињавања које и над Црквом делују у историји. Но, христолошка саборност мора бити динамична а не статична, што подразумева пнеуматолошку димензију пошто реализација јединства Тела Христовог увек претходи призивању Духа Светога: „Нека сиђе Дух Свети на нас и на ове предложене [пред Тобом] дарове“ ⁶⁶⁰ Црква је одувек, не само због човека него и због целокупне твари, неопходним сматрала силазак Светога Духа (у евхаристији). Немогуће је, дакле, да свет оствари јединство без учешћа Духа Светога и зато је реализација саборности Цркве у историји његово дело. ⁶⁶¹

Тело Христово је и у историјском смислу постало реалност (тек) кроз Духа Светога. Било би немогуће, каже Зизјулас, да се твар уздигне до Логоса без Духа Светога. Тако се кроз Духа Светога извршило и оваплоћење, те је и у христолошком и у еклисиолошком смислу за правилно разумевање догађаја

⁶⁵⁸ Црква је од својих почетака инсистирала на томе да је Христова појава реална супротстављајући се тиме свим врстама докетизма.

⁶⁵⁹ Ј. Зизјулас, *Јединство Цркве у Светој Евхаристији и у Епископу*, 169.

⁶⁶⁰ Ј. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 34. Зизјулас подсећа да се у евхаристији Дух Свети призива да сиђе не само на принесене дарове, него и на цео Божији народ („на нас“) па и на сву творевину, пошто све треба да буде преображено Светим Духом.

⁶⁶¹ Ј. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 32–33.

Цркве неопходно схватити њен пневматолошки контекст. Дух Свети, овде и сада, твори једну егзистенцијалну реалност једном заувек. Једино тако је могуће, сматра Зизјулас, објаснити како евхаристијска анамнеза постаје егзистенцијална реализација и увек поновно присуство Тела Христовог. То нам показује да биће Цркве, као саборна реалност, у коначној анализи зависи од Духа, тј. од његове релације према њој.⁶⁶²

Да би се разумело како Свети Дух раздељује Христово Тело, чинећи од сваке помесне Цркве пуну католичанску Цркву, неопходна је истинска синтеза између христологије и пневматологије.⁶⁶³ Само ова синтеза може обезбедити надилажење раздвојености историје и есхатологије, једног и мноштва. А у том надилажењу и јесте истинска саборност.

Зизјулас тако позив на саборност схвата као позив на преображење света и на борбу против антисаборних демонских сила. Интересантно је, такође, његово запажање да Црква у свету, иако је утврђена на победи Христовој над Сатаном, и даље живи у молитиви и непрекидном смиреном богослужењу.⁶⁶⁴ Дакле, саборност је задатак или есхатолошко стање које, да би се остварило овде, мора бити доживљено у реалним околностима још непреображеног света.

Зизјулас подсећа да су у најранијим временима Цркве сва рукоположења била укључена у евхаристију. Он, такође, тврди да ниједна тајна није могла постојати као служба паралелна Христовој служби. Будући да је Црква Христова, свака служба у њој мора бити идентична његовој служби. Прва Црква је, напомиње Зизјулас, све постојеће службе приписивала Христу који је за њу био „апостол“ (Јевр 3, 1), „учитељ“ (Мт 23, 8; Јн 13, 15), „свештеник“ (Јевр 5, 6; 8, 4; 10, 21; 2, 17), „епископ“ (1Петр 2, 25; 5, 4; Јевр 13, 13), „ђакон“ (Рм 15, 8; Лк 22, 27; ср. Фил 2, 7) итд.⁶⁶⁵ Целокупна црквена стварност ране Цркве, према

⁶⁶² Ј. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 33.

⁶⁶³ Ј. Зизјулас, „Црква као заједница“, 33.

⁶⁶⁴ Ј. Зизјулас, „Евхаристијска заједница и католичност Цркве“, превод Атанасије Јевтић, у: *Саборност Цркве*, књига I, Богословски факултет СПЦ, Београд 1986, 131–161, 152.

⁶⁶⁵ Ј. Зизјулас, *Јединство Цркве у Светој Евхаристији и у Епископу*, 78.

Зизјуласовом тумачењу, била је схваћена кроз призму свештенства и архијерејства Христовог:

„На питање ‘где је Христос сада?’ одговор је био да је он сео са десне стране Оца са које он као вечни свештеник (јереј и архијереј) посредује за нас“.⁶⁶⁶

Зизјулас мисли да се приписивањем свих служби Христу превазилази свака раздвојеност и присвајање приоритета настало актом рукоположења и *издвајања*.⁶⁶⁷ Наиме, црквене свештеничке службе се савршавају на такав начин да се свештеник актом рукоположења *посвећује* али и *издваја* од заједнице којој је до тада припадао. То функционално издвајање може да буде посматрано као чин издвајања изнад заједнице, што се у свести клира (нажалост) понекад и дешава. Насупрот томе, он сматра да печат Духа Светога у чину рукоположења унутар заједнице не може постојати изван релације примаоца и заједнице⁶⁶⁸, а то је релација (тј. веза) љубави. Ван ове егзистенцијалне везе (релације) са заједницом рукоположени је осуђен на изумирање, јер Дух, који је сâма та веза љубави, даје харизму ономе који је рукоположен и непрестано је одржава.

Чин рукоположења у оквиру црквеног служења Зизјулас увек посматра кроз христолошки приступ. Интересантно је да је, по њему, свака (а не само нека посебна) служба у Цркви једнака служби Христовој, и да није њој паралелна. Христос није просто основао одређене врсте служби које сада можемо сматрати издвојеним; пре је желео, кроз ове различите службе, да Црква буде изображење и остварење његове службе у свету до другог доласка. Ако су дарови „односне [релационе] стварности, онда је црквено служење пројекција Христовог присуства у свету.

⁶⁶⁶ Ј. Зизјулас, „Рана хришћанска заједница“, 24.

⁶⁶⁷ Ј. Зизјулас, *Јединство Цркве у Светој Евхаристији и у Епископу*, 79; „Рукоположење и заједница“, превод Гајо Г. Гајић, „Из ризнице богословља“, Видослов, Бијели Павле, Требиње – Никшић, 2003, 197-209, 201.

⁶⁶⁸ Рукоположење је, штавише, по њему, конститутивно за заједницу која је, будући заједница Духа Светога, по самој својој природи релациона стварност. У таквој стварности и служба поверена рукоположењем има изразито релациони карактер.

Свака служба у Цркви (а не само понека) изасланство је Изасланика Божијег – Христа и остварује се једино дејством Светога Духа у заједници Цркве. Другим речима, црквено sluжење можемо схватити истовремено и христолошки и пневматолошки. Суштинску потврду за то налазимо у Новом Завету у којем је само оваплоћење Христово незамисливо без Светога Духа (Лк 4, 13).

Зизјулас подсећа да Свето Писмо и Свето Предање човека виде као позваног да постане свештеник творевине. Човек је, наиме, због тога створен тако да је пад човека истоветан са његовим неуспехом да постане свештеник творевине. Међутим, он унаточ том неуспеху и даље пројављује свештенички карактер показујући жељу да овлада природом. Но, богом(за)дани циљ је довести твар у заједницу, а не потчинити је себи. Због пада и неуспеха прародитеља да то учини, Христос као свештеник *par excellence* исправља њихов грех (грешку) и тиме се јавља као Спаситељ света.

6.6. Црква као заједница

Зизјулас о Цркви увек говори пре свега као о *заједници*, разликујући садржај богословског термина *κοινωνία* (заједница) од оног у световном поимању заједнице⁶⁶⁹, који своје корене има у латинском схватању друштва (*societas*)⁶⁷⁰. *Κοινωνία* је за њега плод вере у Бога који је Света Тројица, што опет упућује на то да је Бог у самом себи релационо биће – дасам по себи (тј. без обзира на свет) постоји као *кинонија*. Отуда је за митрополита учење о *кинонији* неодвојиво од учења о Светој Тројици, али је апсолутно повезано и са христологијом и пневматологијом. Христолошко-пневматолошка синтеза, о којој Зизјулас неретко говори, јасно указује на Христа и Духа као на релациона бића. „Црква је тело Христово, зато што је Христос пневматолошко биће, рођено у кинонији Духа и у

⁶⁶⁹ John Zizioulas, „The Church as Communion“, *The One and the Many*, 49-61; Ј. Зизјулас, „Црква као заједница“, *Теолошки погледи* 1-4/1995, 27-39, 31.

⁶⁷⁰ Ј. Зизјулас, *Еклесиолошке теме*, 6. Штавише, примећује Зизјулас, и сам Светски Савет Цркава је изабрао да у званичним документима, будући да је реч о црквеном контексту, користи непреведен грчки термин (*κοινωνία*), а не његов превод (Ј. Зизјулас, „Црква као заједница“, 30).

њој постоји.“⁶⁷¹ У складу с тим: „Еклисиологија мора бити заснована на тријадологији ако уопште жели да буде еклисиологија заједнице.“⁶⁷²

Зизјулас је одувек био богослов Цркве, а еклисиологија теолошка дисциплина у којој је његов допринос очигледан и немерив. У ствари, можемо да кажемо да је све оно што је митрополит пергамски рекао у онтологији, тријадологији и христологији, нашло своју конкретну примену у еклисиологији. Важи додуше и обратно, његова еклисиологија је заснована на његовој онтологији, тријадологији и христологији.

Да је за Зизјуласа и сама Црква конституисана као релационо биће, јасно је и из његовог тумачења литургијског благослова: „благодат Господа нашега Исуса Христа, љубав Бога Оца и заједница Светога Духа да буде са свима вама“.⁶⁷³ Овај благослов изриче се унутаревхаристије, и показује да је Црква Божија у релацији (благодати) сатројичним Богом. Такође, чињеница да овим благословом започиње сама анафора указује на њен тријадолошки основ који се кроз литургију преноси на план људског постојања: благодат, љубав и заједница треба да буду са свима вернима. Дакле, унутартројична релација постаје основ наше релације са Тројицом и наших међусобних релација. М. Саро истиче колико је ова тројична основа Цркве значајна, јер за њега хришћанска духовност и црква се не могу разумети одвојено од Свете Тројице, Црква је приступ за разумевање учења о Светој Тројици.⁶⁷⁴ Тројица се открива само у Цркви, тј. заједници у којој постајемо синови Божији. Све изван ње остаје место спотицања и саблазни, рекао би Зизјулас.

Термин Црква (ἐκκλησία), како Зизјулас запажа, о чему је већ било речи, у Новом Завету увек се употребљава са генитивом, зато што је Црква увек Црква некога места. Црква је, дакле, локализована на одређено место и никада није

⁶⁷¹ Ј. Зизјулас, „Црква као заједница“, *Теолошки погледи* 1-4/1995, 27-39, 30

⁶⁷² Ј. Зизјулас, „Црква као заједница“, *Теолошки погледи* 1-4/1995, 27-39, 30.

⁶⁷³ Није тешко запазити да радња односно покрет који чини свештеник изговарајући ове речи (литургијски благослов) указује на релацију (Литургије Св. Јована и Св. Василија).

⁶⁷⁴ Marcel Sarot, „Trinity and Church: Trinitarian Perspectives on the Identity of Christian Community“, *International Journal of Systematic Theology*, vol. 12, no. 1 (2010)33-45, 37.

схватана сама по себи него увек у односу и то у односу на конкретно место или свет који је окружује.⁶⁷⁵ Термин Црква се такође употребљава са генитивом и онда када се жели рећи да је Црква Христова или Божија (грч. ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ, ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ). Дакле, сама употреба генитива сведочи о релационој природи Цркве. Ипак, Зизјулас одлучујући чинилац у разјашњавању природе Цркве проналази у чињеници да Бог постоји као заједница личности. Потврду да је на правом трагу он налази у ставу Кападокијских Отаца да начин нашег (хришћанског, еклисијалног) постојања треба да буде налик „начину постојања“ лица Свете Тројице. Другим речима, Црква треба да постоји онако како постоји Бог.

Када кажемо да је Црква *кинонија*, ми тиме подразумевамо: 1) заједницу која постоји између Оца, Сина и Светога Духа и 2) заповест да се људска заједница укључи у ту божанску заједницу. Како каже Т. Цоунс да за Зизјуласа односност лежи у основи сваког говора о Богу и онтологији. „Божанска суштина, одељена од заједнице [...] нема свој онтолошки садржај.“⁶⁷⁶ Ово не треба заборавити ни када говоримо о Цркви. Црква је (опонашајући божанску заједницу) у самој својој суштини заједница личности, и зато јој је стран сваки индивидуализам.⁶⁷⁷ Што се тиче постојања Црквеу историји,видимо да се она непрестано прилагођава ономе што ће се коначно остварити у Царству Божијем када ће људска и божанска заједница бити пуна и савршена.

Зизјулас често подсећа и на то да је идентитет црквене заједнице у историји под ударом оних које желе да је угрозе. То, међутим, није изводиво у апсолутном смислу зато што њен идентитет није плод историје него извире из будућег Царства⁶⁷⁸.

⁶⁷⁵ Ј. Зизјулас, „Црква као заједница“, 52. Детаљније у: Ј. Зизјулас, *Јединство Цркве у Светој Евхаристији и у Епископу у прва три века*, Нови Сад 1997, 58.

⁶⁷⁶ Т. Jones, „The Promise and Challenge of Trinitarian Spirituality“, *Sewanee Theological Review* XLVI/1 (2002) 76–91, 81.

⁶⁷⁷ Ј. Зизјулас, „Црква као заједница“, *Теолошки погледи* 1-4/1995, 27-39, 31. Норис то сажима у израз о „интерперсоналној и дијалогској природи хришћанског искуства“ (В. J. Norris, *Pneumatology*, 73).

⁶⁷⁸ То значајно умањује моћ непријатеља Цркве, но уколико Црква губи свој прави идентитет – моћ тих удара расте.

6.7. Структура црквене заједнице

Структура црквене заједнице, како је види Зизјулас, управо је онаква како је сликовито приказао апостол Павле у *Првој посланици Коринћанима* (12, 21). Говорећи о њој, Зизјулас наглашава неопходност међусобних релација чланова Цркве наводећи као илустрацију стару латинску изреку „*unuschristianusnuluschristianus*“. Чланови Цркве, ма колико различити, стоје у јединству и међузависности, тако да за сваког од њих пут према Богу неизоставно води преко ближњег.⁶⁷⁹

Зизјулас инсистира на томе да су у Цркви једнако битни сви њени чланови без обзира на физичке, друштвене и духовне разлике које међу њима постоје. Тако је, по њему, заједница Цркве, у ствари, заједница различитости у свим доменима: у Цркви нису сви апостоли, нису сви пророци нити учитељи (1Кор 12, 29–30). Основни услов опстанка свих ових различитости унутар Цркве је тај да оне не смеју нарушавати њено јединство. Ово се, према Зизјуласовој еклисиологији постиже поштовањем принципа перихоретичности црквених служби и учествовања верних у њима.⁶⁸⁰ Поменуто тумачење односа једности и мноштва код Св. апостола Павла је изузетно битно за целокупну Зизјуласову еклисиологију, јер он структуру Цркве увек посматра из перспективе тела и удова (1Кор 12) којом су све службе описане као зависне у међусобном онтолошком односу⁶⁸¹. Митрополит пергамски на основу овог богословског аргумента, као и на основу богословског схватања према којем је Христос као „колективна личност“ носилац *свих* црквених служби, одбија постојање сваке антитезе између различитих служби у Цркви с једне или служби и благодати с друге стране.⁶⁸²

⁶⁷⁹ Ј. Зизјулас, „Црква као заједница“, 31. Ова изрека, међутим, колико за поједине хришћане важи и за хришћанске заједнице: ако је једна заједница изолована од других цркава, она уопште и није хришћанска заједница.

⁶⁸⁰ Ј. Зизјулас, „Црква као заједница“, 33.

⁶⁸¹ Ј. Зизјулас, *Јединство Цркве*, 79–80.

⁶⁸² Ј. Зизјулас, *Јединство Цркве*, 80.

Онтолошка љубав подразумева посебну релацију. Пол МекПартлан добро запажа да, према митрополиту пергамском, не само да Христос конституише Цркву, него и Црква конституише Христа:

„Јован Зизјулас мисли да је неопходно Христа схватити као саборну личност, чије је Црква мистично Тело које нема ипостас само од себе. По његовом мишљењу, не само да Христос конституише Цркву, са чим се теолози спремно слажу, већ и Црква конституише Христа, што јереципрочно схватање за које сам Зизјулас зна да је проблематично за многе.“⁶⁸³

Али ова упућеност заједнице на Христа и Христа на заједницу дата је унутар самог појма „корпоративне личности“, а овај је, опет, схватљив само унутар Зизјуласове релационе онтологије. Како МекПартлан наглашава, Зизјулас даје још једну храбру али тачну реченицу, а то је да „Без свог Тела, Христос није Христос него индивидуа најгорег типа“⁶⁸⁴. Зизјуласова онтологија просто не допушта да се Црква и Христос посматрају одвојено. Љубав Цркве према Христу и Христа према Цркви (према светопавловској теологији у Еф 5, 23–32) је таква да она *конституише* биће обома. Закључак: без свог Тела (Цркве) Христос уопште и није Христос.

Али Црква није само Тело Христово, она је и заједница Духа Светога. Дух Светије тај који саставља хришћане у тело Христово чинећи га догађајем⁶⁸⁵ заједнице, тако да се Црква може означити као место где су односи (релације) између људи исцељени силом Духа Светога.⁶⁸⁶ Суштина овог исцељења могла би се одредити као превазилажење индивидуалне тежње (= страсти) за аутономијом

⁶⁸³ Paul McPartlan, „Who is the Church? Zizioulas and von Balthasar on the Church’s Identity”, *Ecclesiology* 4 (2008) 271–288, 271.

⁶⁸⁴ J. Zizioulas, *Being as Communion*, 182; P. McPartlan, „Who is the Church?”, 277.

⁶⁸⁵ Зизјулас често употребљава реч „догађај“. То је богословски изузетно значајно и има за последицу растерећеност његовог говора од навика философског говора у европској традицији. На тај начин се избегава историјска оптерећеност термина као што су „субјекат“, „објекат“ итд. Стварност је за Зизјуласа по себи релациона, а релација је та која чини суштину догађаја.

⁶⁸⁶ Наравно, „Дух може исцељивати само оно што је отворено према њему“ (Paul Tillich, *Systematic Theology*, Vol. III, London, James Nisbet, 1964, 202).

и њених деструктивних последица како по личност која је у питању, тако и по заједницу у којој се она налази. Богословски гледано то значи да је у еклисиологији неопходно и христологији и пневматологији придавати исти значај. То је, по Зизјуласу, услов свих услова да би се сачувала јединственост и универзалност Цркве.⁶⁸⁷ Притом, иако заједницу конституише Дух Свети, глава Тела Цркве и на помесном и на универзалном плану је Христос.

Црква је, дакле, светотројична реалност. Како, ослањајући се на Зизјуласа, каже М. Саро:

„Ми Тројицу можемо разумети једино кроз Цркву, Тело Христово. Са друге стране, идентитет хришћанске Цркве не може бити у потпуности схваћен одвојено од Тројице. Тројица је, дакле, лични однос пре него резултат академских спекулација, унутрашња динамика обнове света пре него производ духовне контемплације“.⁶⁸⁸

Тројично постојање је начин на који би Црква требало да постоји. Она је живи принцип устројства и међусобних релација које постоје у њој. Укратко: Црква је пројава Тројице у свету.

Говорећи о Тројици, Зизјулас ипак никад не губи из вида да Црква постоји у свету. И тада он наглашава њен релациони карактер пошто Црква, водећи бригу о творевини, показује да она као заједница увек има тежњу да у своје средиште укључи све(т) ради његове пуноће, смисла и спасења.⁶⁸⁹ Ако је Црква разлог постојања света⁶⁹⁰, како уче Свети Оци, а њима следује Зизјулас, онда је свет непрестана литургија која само остварењем овог свог назначења може имати смисао.

6.8. Време и црквени идентитет

⁶⁸⁷ Ј. Зизјулас, „Црква као заједница“, 35.

⁶⁸⁸ М. Sarot, „Trinity and Church“, 45.

⁶⁸⁹ Ј. Зизјулас, „Црква као заједница“, 36.

⁶⁹⁰ Ј. Зизјулас, *Еклисиолошке теме*, 59.

Црква не живи изван времена нити је у односу са светом само у одређеном тренутку. Она у данашњости, по Зизјуласу, чини заједницу са црквеним заједницама из прошлости и будућности. Дакле, у еклисиологији нема раздвојености на прошлост, садашњост и будућност. Зизјуласов одговор на питање шта онемогућује расцеп Цркве на њено прошло и садашње постојање је увек исти – реалност будућег Царства. Зато он предлаже да се предање Цркве истражује из перспективе Царства Небеског, а не само из перспективе црквене прошлости⁶⁹¹. На тај начин оно увек остаје „Предање“ које тек у контексту Цркве као *киноније* може бити прилагођено појединачним контекстима (прошлости, садашњости и будућности)⁶⁹².

Потврду да је предање Цркве управо такво Зизјулас види у апостолском прејемству, говорећи да оно долази из Царства Божијег. Иако се често сматра да апостолско прејемство свој корен има у прошлости, он тврди супротно. По његовом мишљењу, када је реч о апостолском прејемству, у ствари, реч је о прејемству *заједница* (а не појединаца) које су увек истински живот добијале у свом евхаристијском сабрању из будућег Царства Божијег. Дакле, иако апостолско прејемство у смислу начина на које је преношено представља континуитет садашње Цркве са прошлом, ипак је његов извор будуће Царство Божије. Јединство прошлости, садашњости и будућности догађа се у аутентичној заједници која је, по Зизјуласу, евхаристија.⁶⁹³ Зато он тврди да се ова заједница остварује тако што у себи оприсутњује Царство Божије, а не само тиме што одржава историјски континуитет између прошлости, садашњости и будућности.

Евхаристија је за њега универзална заједница у којој се одвија цео домострој спасења кроз сједињење Свете Тројице и верних свих времена, укључујући и читаву творевину. Наш живот у заједници Цркве је тако пут према пуној заједници с Богом управо кроз евхаристијско причешће у којој ова

⁶⁹¹ Ј. Зизјулас, „Црква као заједница“, 37.

⁶⁹² Ј. Зизјулас, „Црква као заједница“, 37. И поред чињенице да се еклисиологија Зизјуласа и Лоског прилично разликују, слично објашњење разлике „Предања“ и „предања“ може се наћи код Лоског. В. Лоски, „Предање и предања“, у: *Православна теологија*, Београд, 1995, 110-131, 123.

⁶⁹³ Ј. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 9–10.

заједница налази своје истинско постојање. Језичку потврду за ово Зизјулас види у речи κοινωνία која на грчком означава и *заједницу* и *причешће*.

Као што смо рекли, Црква постоји и живи као заједница унутар историје, па ипак због тога не губи свој идентитет који црпи из будућег Царства. Међутим, Зизјулас скреће пажњу на то да неке хришћанске цркве мењају свој идентитет, понекад из богословских, а понекад из политичко-социјалних разлога, чиме престају живот удисати из Царства Божијег.⁶⁹⁴ Такође по њему постоји опасност да се на Цркву гледа као на једну од многих типова заједница какве су постојале кроз историју. У том правцу иде нпр. она тенденција која еклисиологију пореди са социологијом. Ова појава није ретка у западном протестантском и римокатоличком свету.⁶⁹⁵ Такође, поставка да Црква треба да буде пандан држави производи и додатне девијације – за Зизјуласа је то, примера ради, појава Хришћанско-демократске партије. Иако они који заступају ту партију тврде како желе да Црква буде активније присутна у свету и у друштвено-политичком смислу постигне више, они, по његовом уверењу, свесно или несвесно, раде на потирању правог идентитета Цркве.⁶⁹⁶

А који је, у ствари, прави одговор на питање: у чему је идентитет Цркве? Трагајући за ваљаном формулацијом одговора на ово питање, Зизјулас прво претреса више различитих тенденција које постоје при одређењу идентитета Цркве у савременом (православном) свету. Прва у овом низу је, по његовом мишљењу, *исповедничко-идеолошка* тенденција. Она се заснива на исповедању вере и долази из времена сукоба римокатолика и протестаната који су настојали да (сваки својим) исповедањима вере покажу међусобну различитост. Под њиховим утицајем и православни су почели да говоре о томе шта прихватају, а шта не прихватају од онога што исповедају римокатолици и протестанти. Тако смо и у православном свету добили исповедања вере (Петра Могиле, Кирила Лукариса и других). Међутим, Зизјулас тврди да та исповедања нису успела

⁶⁹⁴ Ј. Зизјулас, „Идентитет Цркве“, 7.

⁶⁹⁵ Ј. Зизјулас, *Еклисиолошке теме*, 5.

⁶⁹⁶ Ј. Зизјулас, „Идентитет Цркве“, 7.

изразити идентитет Цркве.⁶⁹⁷ Он не пориче важност исповедања вере, али тврди да исповедање није довољно само по себи јер је могуће да неко правилно исповеда веру, а да је притом нпр. расколник.⁶⁹⁸ Зато Зизјулас заговара становиште да је недопустиво да се догмати одвајају од заједнице Цркве.⁶⁹⁹ Догмати су настали у Цркви као израз њеног живота, али их није довољно само формално исповедати, а притом не живети литургијским животом, као што је и обратно литургијски живот недовољан и незамислив без догмата. У овоме се митрополит пергамски ослања на Св. Игњатија Антиохијског и Св. Иринеја Лионског који су први заговарали јединство догмата и евхаристије у Цркви⁷⁰⁰.

Друга тенденција је *мисионарска* и она тежиште ставља на проповед чији је смисао стварање свесних хришћана. Типичан пример ове тенденције је протестантизам, али Зизјулас често наводи и примере из црквеног живота у Грчкој (нпр. пијетистичка братстава „Зои“ и „Сотир“)⁷⁰¹. Зизјулас је свестан тога да Црква никако не треба да одустане од проповеди и мисије, али скреће пажњу да оне не смеју бити саме себи циљ, него треба да приводе догађају Царства Божијег (који се најјасније огледа у евхаристији)⁷⁰².

Трећа тенденција је *моралистичка* по којој се моралним законима даје предност над осталим елементима у Цркви. Најчешћи резултат ове тенденције је друштвени активизам и пуританска побожност. Према заговорницима ове тенденције Црква треба да се поистовети само са онима који су морално

⁶⁹⁷ Ј. Зизјулас, „Идентитет Цркве“, 7–8; Ј. Зизјулас, *Догматске теме*, 5.

⁶⁹⁸ Ово је врло важно у контексту савремене лакоће ступања у раскол код православних и то најчешће под изговором да онај други не исповеда веру правилно.

⁶⁹⁹ Ј. Зизјулас, „Идентитет Цркве“, 8.

⁷⁰⁰ Ј. Зизјулас, „Еклисиолошке претпоставке Свете Евхаристије“, *Беседа*, 1–4/1994, 63; уп. А. Рараниколаоу, *Being with God*, 72–73.

⁷⁰¹ Ј. Зизјулас, „Идентитет Цркве“, 8–9; Ј. Зизјулас, *Еклисиолошке теме*, 10.

⁷⁰² Имамо додуше и мисиологе евхаристијског усмерења. Уп. Anastasios Yannulatos, *Mission in Christ's Way. An Orthodox Understanding of Mission*, WCC Publications and Holy Cross Orthodox Press, Brookline – Geneva, 2010, 44–45, и Јаков Стамулис, *Савремено православно мисионарско богословље*, Београд, 2005, 179–200.

исправни, на шта Зизјулас с правом пита – а шта је са грешницима у Цркви и да ли су морални људи безгрешни.⁷⁰³

Четврта тенденција је *терапеутска* или *психолошка*. Црква се у оквиру ње посматра као болница у којој се задобија психички мир. Монах је прототип оваквог схватања Цркве, а старац-духовник важнији од свега другог у Цркви.⁷⁰⁴ Зизјулас, наравно, не види проблем у томе што ови аспекти у Цркви постоје, већ у томе што се на њих често ставља скоро апсолутно тежиште, и предлаже да се поједини елементи црквеног живота процењују по томе шта они доносе заједници. Он наводи пример како психолошка тенденција може одвести човека у индивидуализам, јер је ономе у коме ова тенденција преовлађује најважније да сачува свој мир и да се осећа добро, а да притом не мора уопште да се брине о заједници Цркве. Отуда код Зизјуласа бојазан да Црква може постати место гуруа, који свесно или несвесно заступају овакав приступ.⁷⁰⁵ То свакако не значи да духовно вођење само по себи мора бити психолошко-индивидуалистичко, него да је оно често (и од оних који руководе и од оних који су вођени) схватано на тај начин. Као противпример духовног гуруа и истински хришћанску парадигму „старца“ Зизјулас наводи Силуана Атонског чија је духовност била утемељена не у психологији него у релационој онтологији и еклисиологији⁷⁰⁶.

Желећи да ниједан од набројаних елемената не преовлада, а опет настојећи да ниједан од њих не буде одбачен, Зизјулас покушава да нађе начин да све ове елементе сачува тако што ће их оцерковити – обожити. А то за њега значи да догмати, проповеди, морални живот, исповести и мисионарство треба да буду усмерени и уграђени у евхаристију. У супротном неће бити црквени, па отуда ни смислени.⁷⁰⁷ Из овога је јасно да за Зизјуласа евхаристија није један од елемента

⁷⁰³ Ј. Зизјулас, „Идентитет Цркве“, 9.

⁷⁰⁴ Ј. Зизјулас, „Идентитет Цркве“, 10.

⁷⁰⁵ Ј. Зизјулас, „Идентитет Цркве“, 10.

⁷⁰⁶ Ј. Зизјулас, „Икуменски старац Силуан“, *Видослов*, бр. 24 (Преображење 2001) 38–39.

⁷⁰⁷ Ј. Зизјулас, „Идентитет Цркве“, 13.

Цркве, него оно што свим другим црквеним елементима даје смисао, што значи да када се било који од њих одвоји од евхаристије тиме престаје да буде црквен.⁷⁰⁸

6.9. Верни народ и клир

Зизјулас тврди да се Црква рађа кроз целокупну икономију Свете Тројице у којој Свети Дух као давалац живота твори заједницу верних са Христом, доводећи тиме њихову егзистенцију у релацију са Богом.⁷⁰⁹ Пошто је Црква Тело Христово, а његов истински живот је вечан и истоветан са животом Оца и Духа, она као икона Царства и светотројичне заједнице у Христу даје предукус вечног живота у облику вере, наде и љубави.

Све што се догађа у Цркви вером (од крштења до евхаристије) уобличава се у форме у којима се облици еклисиолошке заједнице одражавају као слика и израз вере у Свету Тројицу. Крштење је, на пример, тврди митрополит, увек повезано са опраштањем које је предуслов да би човек постао грађанин будућег века. Тако опраштање (које је уграђено у етос хришћанске вере) кроз крштење добија смисао у Цркви. Тако на пример само опраштање омогућава сапостојање другачијости и открива нам зашто је Црква заједница верних у којој нису укинута различитости. Штавише, појачавајући ову тезу Зизјулас тврди да се у евхаристији другачијост не само остварује него и освећује. То важи за све што се, вером у Свету Тројицу, оцеркови – обожи, тј. учини евхаристичним, при чему освећеност различитих бића значи да међу њима више не постоји раздјељеност. У вези с тим Зизјулас тврди да је „опасна“ и „лажна“ она евхаристија која се служи за одвојене категорије чланова Цркве (децу, старе, лекаре, професоре итд.). Он чак наглашено говори да је таква Црква „икона пакла [...] који задобијамо сваки пут када, по критеријумима овакве врсте, себе одвајамо од ближњега.“⁷¹⁰ То је зато што таква евхаристија показује страх од различитости, а то је ништа друго до немање вере. Према томе, Зизјуласу је стало до тога да нагласи важност *различитости* у Цркви

⁷⁰⁸ Ј. Зизјулас, „Идентитет Цркве“, 14. Узгред буди речено, приписивање евхаристијског монизма Зизјуласу није одрживо јер, како видимо, за њега евхаристија није једини (иако јесте главни) елемент Цркве.

⁷⁰⁹ Ј. Зизјулас, „Црква као заједница“, 31.

⁷¹⁰ Ј. Зизјулас, *Еклисиолошке теме*, 86.

(тј. у евхаристији), управо зато да не бисмо изгубили из вида моћ евхаристије да освећује и преображава.

Уколико прихватимо да евхаристија ништа од раније поменутих елемената не одбацује него их све прима и преображава у живот вечни, намеће се питање има ли ишта што евхаристија не прихвата, односно искључује? Митрополит одговара да ипак има: евхаристијска заједница не допушта једино искључивост, дакле, управо оно што доводи до *подељености*.⁷¹¹ Он искључивост карактерише као неприхватање праве вере у Свету Тројицу. Нарушавање вере је, значи, рушење заједнице Цркве, и управо то је оно што чине јеретици.⁷¹²

Међузависност разних удова (1Кор 12, 29–30), како назива чланове Цркве апостол Павле, показује да у Цркви ниједно служење не може да се раздвоји од другог. Полазећи од овог увида апостола Павла, Зизјулас тврди да се заједница и другачијост нарочито преплићу у тајни свештенства будући да се налазе у самој сржи свештенослужења.⁷¹³ Ово се најлакше види у функцији епископа као чувара јединства што је разлог да у једној епархији (Цркви) може бити само један епископ⁷¹⁴. Његов главни задатак састоји се у томе да се стара *да се различитост не претвори у раздељеност* („један постаје многи а многи постају један“)⁷¹⁵. Према томе, епископска служба је усмерена на спречавање подела у Цркви (што је експлицирано већ код Игњатија Антиохијског кога у овоме Зизјулас верно следи), али то не значи да је она од осталих црквених служби издвојена. У том смислу је значајно да Зизјулас разрешава дихотомију по питању природе црквених служби која је постојала првенствено у западној мисли. Он не прихвата гледиште по ком је благодат црквених служби само функционална (у циљу вршења одређене функције) као што не прихвата ни гледиште да рукоположење представља чин „давања благодати“ као својеврсне личне имовине

⁷¹¹ Ј. Зизјулас, *Еклицсиолошке теме*, 86.

⁷¹² Ј. Зизјулас, *Еклицсиолошке теме*, 86.

⁷¹³ Ј. Зизјулас, „Рукоположење и заједница“, 202.

⁷¹⁴ Ј. Зизјулас, *Јединство Цркве*, 96.

⁷¹⁵ Ј. Зизјулас, „Еклицсиолошке претпоставке Свете Евхаристије“, превод Владимир Вукашиновић, *Беседа* 1–4 (1994) 61–72, 70.

која од момента рукоположења припада рукоположеном свештенослужитељу⁷¹⁶. Прво гледиште је карактеристично за протестанте (али и за о. Николаја Афанасјева⁷¹⁷), друго за римокатоличку теологију. Решење ове дилеме Зизјулас управо види у релационом карактеру рукоположења које није ни проста „функција“, ни „посед“ него своје постојање црпи из заједнице: рукоположени је постао са заједницом „једно релационо биће“⁷¹⁸.

Гледајући Цркву кроз евхаристију, а то за њега значи као икону Царства Божијег у времену, Зизјулас њено постојање не дели на прошло, садашње и будуће. Штавише, Црква за њега не постоји само у времену између два Христова доласка, она је постојала и пре Христа, у предвечној вољи Божијој, а постојаће и после другог Христовог доласка у векове векова. Такође Црква и у времену и у вечности постоји као евхаристија, тј. као света тајна. Изражавајући ово на друкчији начин Зизјулас, цитирајући Флоровског, тврди да „евхаристија чини, остварује Цркву“⁷¹⁹, и тиме подсећа на Св. Николу Кавасилу по којем између Цркве и евхаристије не постоје аналогије по сличности већ по истоветности ствари.⁷²⁰ Било која аналогија која је примењива на Цркву, примењива је на евхаристију и обрнуто.

За митрополита је карактер Цркве есхатолошки пре свега зато што она непрестано живи последњи час.⁷²¹ Зато се он и пита да ли су хришћани нашег времена сачували *есхатолошку* свест евхаристијског сабрања. Да ли је сачувана свест да је литургија призивање и изображавање будућег Царства? Заборављање есхатолошког карактера евхаристије, које у наше време није тако ретко, представља опасност за живот Цркве. Наиме, уколико под теретом разноврсних животних проблема ослаби веза између евхаристије и Царства, то ће по живот

⁷¹⁶Ј. Зизјулас, „Рукоположење и заједница“, 203.

⁷¹⁷ Овде пре свега мислимо на његово схватање изражено у књизи *Црква Духа Светога* о томе да постоји само једно свештенство – царско свештенство свих хришћана, а да су јерархијски чиновници само функционални. Уп. Н. Афанасјев, *Црква Духа Светога*, Епархија Банатска, Вршац, 2003, 42; Н. Афанасјев, *Еклисиологија ступања у клир*, Епархија Банатска, Вршац, 2002, 11 и даље.

⁷¹⁸Ј. Зизјулас, „Рукоположење и заједница“, 203.

⁷¹⁹Ј. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 29.

⁷²⁰Ј. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 28–29.

⁷²¹Ј. Зизјулас, „Идентитет Цркве“, 15–16.

верних имати далекосежне последице.⁷²² Како каже о. А. Шмеман, а митрополит пергамски то непрестано у својим делима подвлачи: „без есхатона Црква није ништа друго до једна од многих људских институција“⁷²³.

И у самој Тајној вечери Зизјулас запажа есхатолошки карактер:⁷²⁴ Христос током Тајне вечере каже да неће више пити рода виноградскога док не дође Царство Божије⁷²⁵. После Васкрсења, у току четрдесет дана, васкрсли Христос ломи хлеб са својим ученицима. Та евхаристијска атмосфера је двоструко радосна: зато што је побеђен непријатељ (тј. смрт) и зато што Царство Христово васкрсењем долази у историју. Митрополит пергамски тврди да само Васкрсење и Долазак могу оправдати и удахнути атмосферу евхаристијске радости.⁷²⁶

Арамејски израз „мараната“ („Господ је близу“ или „Господ долази“) који је постао евхаристијски, показује колико је важно литургију везати за есхатологију а не само за историју.⁷²⁷ И Молитва Господња, која је такође литургијска, каже Зизјулас, говори о евхаристијском хлебу као надсушном – хлебу долазећег *будућег* Царства.⁷²⁸ Клирици, превасходно епископи, по њему, треба да чувају црквену праксу и због тога да се не би изгубили елементи који изображавају есхатологију у литургији. Литургија у којој евхаристија не би имала *есхатолошки* карактер и која не би иконизовала Царство Божије не би репрезентовала *црквену* заједницу, управо зато што би остала везана само за историју.

Зизјулас се прибојава да сабрање Цркве на једном месту губи свој есхатолошки карактер због све чешћег одсуствовања епископа као главе Цркве

⁷²² Ј. Зизјулас, *Еклисиолошке теме*, 85–86.

⁷²³ А. Шмеман, *Православље на Западу*, Светигора, Цетиње, 1997, 184.

⁷²⁴ Ј. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 15.

⁷²⁵ Ј. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 6.

⁷²⁶ Ј. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 18.

⁷²⁷ Ј. Зизјулас, *Еклисиолошке теме*, 29.

⁷²⁸ Ј. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 11.

узрокованог све већим бројем евхаристијских сабрања – парохија, манастира⁷²⁹. С обзиром на то да је улога епископа у томе да возглављује црквено сабрање као један за многе, умножавање сабрања без присуства епископа, према Зизјуласовом уверењу, не може а да нема озбиљне богословске и црквене последице. По њему се тиме губи свест о томе како у божанској евхаристији свет, у ствари, ходи ка свом крају или циљу, тј. ка Царству Божијем. С обзиром да ће коначно возглављење творевине бити оно у Христу и око Христа, чија је икона овде епископ, умножавање сабрања слаби свест о иконичности, тј. о односу овдашњег сабрања са једним есхатолошким сабрањем.

Пошто је евхаристија есхатолошки догађај – није могуће да не буде радосна, сјајна, торжествена, иако је жртвена. То је зато што у Христу не постоји жртва без искупљења. У евхаристији се празнује она крсна жртва која је добила свој смисао у васкрсењу, а васкрсење је ништа друго до остварење будућег Царства у историји (као есхатолошка победа пасхалног Јагњета)⁷³⁰.

Као што је познато, васкрсење се збило у први дан недеље. Тај дан је протумачен као дан један, али истовремено и дан осми, истински осми дан вечног и незастаривог века.⁷³¹ Сабирање верних у недељни дан упућује их на разумевање смисла њиховог живљења у заједници Цркве. Но за Зизјуласа тражени и добијени опроштај грехова у литургији означава не само отпуштање личних грехова него много више од тога – преображај света. Црква се у евхаристији заогрће сјајем и

⁷²⁹ Митрополит пергамски је у својој докторској дисертацији *Јединство цркве у Светој Евхаристији и у Епископу у прва три века* истражио један историјски феномен са краја ранохришћанске ере. То је феномен појављивања више евхаристијских сабрања у једном месту. У најранијој Цркви, како каже, сви хришћани једног града су се сабирали на једно место, ма колики да је био град. Но, потом долази време појављивања парохија и литургија које по благослову епископа служи презвитери без присуства епископа. Митрополит пергамски је веома критичан према последицама овог развоја. За њега је презвитерска литургија учинила излишним епископа, ђакона, а у потоњом развоју чак и народ („Локална црква у перспективи Заједнице“, *Видослов, Преображење* 2002, 87-101, 91). Зизјулас показује на које начине је Црква успела да сачува свест о јединству у епископу као носиоцу јединства, пре свега преко праксе ферментума, али и преко данашње праксе помињања епископа на литургији и служења на антиминос који је освештао епископ (*Јединство Цркве*, 232–241). Зато Зизјулас подсећа да и у данашњој црквеној ситуацији у којој парохијска служба јесте чешћа и присутнија од епископске постоји потреба за подсећањем на значај сабрања свих у једној личности епископа.

⁷³⁰ Ј. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 15.

⁷³¹ Ј. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 19.

купа у светлости, по речима св. Василија Великог, на кога се он позива, јер се крећемо у простору будућег века.⁷³² Зизјулас еванђелске и евхаристијске речи: „Ово чините у мој спомен“, тумачи речима „ово чините да бисте ме сећали“, тј. ово чините да бисте се сећали Царства Божијег.⁷³³ Митрополит пергамски нас подсећа колико је битно сећање као не-заборав (јелински ἀ-λήθεια, истина), али и колико је битно да наше сећање не буде окренуто само прошлости него пре свега будућности. Притом је сећање на крсну жртву не само „гносеолошког“, него „онтолошког“ карактера јер оно подразумева један посебан однос ка постојању, посебан начин постојања: то је посебно, литургијско⁷³⁴, светодуховско, сећање⁷³⁵.

Он тврди да је евхаристијска заједница позив напред не да бисмо бежали из простора и времена већ да бисмо живели у икономији Свете Тројице, која се остварује садејством Светога Духа у личности Христовој. У вези са овим намеће се питање: како ће простор и време бити преображени и очишћени од пропадљивости и смрти? Зизјуласов одговор је да проблем творевине не почива у томе што је она састављена од материје, времена и простора. Ово су неопходни елементи творевине који у евхаристији бивају преображени (а не одбачени) и као такви постају носиоци живота захваљујући управо есхатолошком карактеру евхаристије. Само уколико евхаристију посматрамо као заједницу есхатона, Царства, уверен је Зизјулас, можемо разумети да је намера љубави Божије да творевина буде ослобођена од смрти и да живи у векове векова. „Последњи Адам“ учинио је оно што „први Адам“ није – увео је човека и творевину кроз евхаристију у заједницу са Богом⁷³⁶. Зизјулас додаје да као чланови заједнице Цркве из евхаристије стално треба да црпимо есхатолошку свест и есхатолошки етос, тј. Духа Светог, како не бисмо остали унутар граница пропадљивог света.

⁷³² Ј. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 19–20.

⁷³³ Ј. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 23.

⁷³⁴ Богољуб Шијаковић, „О Жртви и Памћењу“, *Пред лицем Другог*, Београд – Никшић, 2002, 95.

⁷³⁵ Атанасије Јевтић, „Света Евхаристија као Тело Христово и духовски догађај“, *Христос Алфа и Омега*, Врњачка Бања, 2000, 104.

⁷³⁶ Ј. Зизјулас, *Еклисиолошке теме*, 164.

6.10. Евхаристија као одраз будућег Царства Божијег

Зизјулас тврди, и то у својим списима непрестано понавља, да је релација евхаристије према Царству Божијем таква да она „очигледно“ представља његову икону. Али, та очигледност, како он сматра, у новије време бива занемарена због склоности ка заборављању есхатолошког смисла евхаристије, о чему је већ било речи. У римокатоличкој и протестантској теологији евхаристија се, по Зизјуласу, пренаглашено повезује са Голготом и Христовом крсном жртвом.⁷³⁷ Он сматра да је узрок томе чињеница да су на Западу главни моменат у евхаристији речи установљења: „Узмите, једите, ово је тело моје [...]“⁷³⁸.

Зизјулас мисли да је таквим њиховим ставом пажња усмерена на сећање онога што се збило у *прошлости*, а не на призивање Светога Духа које нас везује за *будућност*, тј. за долазак будућег Царства. Он наглашава да се никако и ни под каквим притиском не сме изгубити веза између евхаристије и Царства.⁷³⁹ Јер литургија почиње призивањем Царства, наставља се његовим изображавањем, а окончава нашим причешћем у вечери тог Царства. Свакако да ово Зизјуласово литургијско виђење односа евхаристије и Царства⁷⁴⁰ јесте у суштини светоотачко, а налазимо га и код наших новијих богослова сродних митрополиту пергамском. Тако, на пример, сасвим паралелно Зизјуласу, епископ Атанасије Јевтић понавља и тумачи речи владике Николаја који говори да је литургија (Небеска Литургија) садржај наше вечности у Христу⁷⁴¹. Тако схваћена литургија целосно обухвата време (дакле, не само прошлост него и будућност) присуством Духа Светога у њој.

⁷³⁷ Ј. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 5–6.

⁷³⁸ Митрополиту пергамском у овоме за право дају и неки западни теолози. Види: Tomislav J. Šagi-Bunić, *Euharistijau životu Crkve kroz povijest*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1984, 74.

⁷³⁹ Ј. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 6. „Зизјулас тврди да је структура коју је Црква развила била утемељена на евхаристији као нечему што одражава структуру Царства“ (B. J. Norris, *Pneumatology*, 59).

⁷⁴⁰ Ј. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 6.

⁷⁴¹ Атанасије Јевтић, „Литургијски живот – срж хришћанског живота“, у: *Бог Отаца наших*, Манастир Хиландар, 2000, 330.

Осврћући се на догађај који се збио у Тајној вечери, а који је описао еванђелист Лука (гл. 22) цитирајући речи које је Христос упутио апостолима: „И ја вам завештавам Царство као што је Отац мој мени завештао“ (Лк 22,29), Зизјулас стално настоји указати на парадоксалност када је реч о сећању на Тајну вечеру. Парадокс се овде састоји у томе што се у евхаристији не ради само о сећању на оно што се догодило у прошлости већ и на оно што ће се догодити у будућности, дакле, о сећању на будуће Царство Божије.⁷⁴²

Зизјуласов главни ослонац по овом питању је Св. Максим Исповедник, тачније његови коментари на дело Дионисија Ареопагита *О црквеној хијерархији*, у коме између осталог Максим пише:

„Иконама стварности је назвао [Ареопагит] оно што се сада савршава на [евхаристијском] сабрању [...] јер су то симболи а не стварност [...] од узрочности, то јест од онога што се видљиво савршава на невидљив и тајанствен начин, као што су кроз чула узроци и праобрази. Узроцима се, пак, назива све оно чије биће уопште не зависи од другог, то јест она која се крећу од узрочности и воде ка узроцима, односно од чулних симбола ка појмљивим и умним или од најсавршенијих ка најсавршенијим; као од узрока ка икони; и са иконе ка стварности. Јер је старо(заветно) сенка, новозаветно је икона, а истина је стање будућих ствари.“ (Migne, PG 4, 137)

Зизјулас каже да Св. Максим у овом одељку тумачи евхаристију као икону и то уз помоћ појма узрочности.⁷⁴³ Али најзначајнијим из овог одељка Зизјулас сматра оно што је казано на крају, оцењујући то као „изненађујуће“. Завршну реченицу он тумачи тако да је за Св. Максима евхаристија коју служимо у Цркви икона оне стварне евхаристије која није ништа друго до „стање будућих ствари“. Зизјулас се на овом Максимовом исказу настоји разрачунати са платонистичким приступом о паралелној стварности идеја, јер се овде стварност будућег налази у садашњим радњама које се збивају на литургијском сабрању. То значи да је у категорији времена (у којем се савршава литургија) омогућен прелаз од иконе до праобраза

⁷⁴² Ј. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 22.

⁷⁴³ Ј. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 10.

(узрока), што је према платонистичком схватању немогуће. Заправо, платонизам инсистира на једном виђењу према коме је права стварност света (тзв. „свет идеја“) онтолошки „одвојена“ од света пролазних ствари, а ове друге ствари задобијају своје постојање тако што учествују у идејама⁷⁴⁴. Када се овакво виђење распространило у хришћанству, оно је претило да есхатолошко ишчекивање коначног спасења света замени једном хришћанском верзијом платонизма у којем би категорија времена изгубила на значају, а спасење би се остварило већ сада, али индивидуално, у виду бесмртности душе, као један „паралелни идејни свет“⁷⁴⁵. Зизјулас држи да је Св. Максим наглашавањем узрокованости Евхаристије будућим Царством дефинитивно решио ове платонистичке тежње у правцу црквеног богословља које је увек библијски есхатолошко⁷⁴⁶. На тај начин Црква, како примећује и А. Шмеман, доводи сам „космос у везу са његовим сопственим есхатолошким испуњењем“.⁷⁴⁷

Зизјулас евхаристијски принцип изображавања будућности сматра неопходним за разумевање библијског схватања есхатона, као и наведеног Максимовог одељка о томе. Узроци су, према дефиницији Св. Максима, све оно што ни на који начин не дугује узрок сопственог бића нечему другом. Ми смо навикнути да узрок претходи, и логички и временски, последици. Међутим, Зизјулас, ослањајући се на Св. Максима, поставља ствари другачије: што даље временски идемо уназад, у ствари, све више се удаљавамо од праобрасца или узрока, који је, као што смо видели, смештен у будућност. Ако важи Максимово: „Стари завет је сенка, Нови је икона, а истина је будуће стање ствари“, онда се може закључити да је праобраз евхаристије у будућности, те да је она „последица“ будућег Царства које јој дарује истинско биће.⁷⁴⁸

⁷⁴⁴ Владан Перишић, „Постоји ли патристичка теорија идеја?“, у: *И вера и разум*, Службени гласник, Београд, 2009, 95–106, 95.

⁷⁴⁵ И. Мидић, *Сећање на будућност*, 26.

⁷⁴⁶ Ј. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 9–10.

⁷⁴⁷ Александар Шмеман, *Православље на Западу*, 33.

⁷⁴⁸ Ј. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 10.

6.11. Литургија – сабрање на једном месту

Зизјулас инсистира да је нарочито важно очување свих елемената у литургији који иконизују Царство Божије. Зато је за њега неприхватљиво да се у њу уносе форме које не изражавају долазак Царства Божијег. Ништа, дакле, не треба чинити на штруб иконе есхатона у литургији јер то, по њему, може имати несагледиве последице по чланове Цркве. Тако пример онога што мора остати у литургији (да би она изображавала Царство Божије) јесте сабрање верних на једно место ради њеног служења, о чему се све више губи свест.

Наиме сабирање расејаног народа на једном месту око личности Спаситеља, који је уједно и судија свету, предуслов је да завлада Царство Божије. Зизјулас овоме у прилог наводи примере из јеванђеља: јеванђелист Матеј каже да је Царство Божије као „мрежа која се баца у море да сабере рибе сваке врсте“ (13, 47), а сам долазак Сина Човечијег описан је као дан „у који ће се сабрати пред њим сви народи“ (25, 32). Објашњавајући циљ Христовог страдања Јованово јеванђеље каже да то није само спасење Израиља „него и да расејану децу Божију сабере [Христос] у једно“ (11, 52)⁷⁴⁹.

О сабирању на једно место говори и јеванђељски догађај о ломљењу хлеба, а о њему пише такође и апостол Павле (1Кор 11, 22–23). И познати ранохришћански спис *Дидахи* почиње управо речима о расејању и сабрању коме је циљ „да се сабере Црква твоја са крајева у Царство твоје (9, 4).⁷⁵⁰ Један од узрока што се изгубило осећање за смисао сабрања на једном месту, а тиме и есхатолошки карактер евхаристије, Зизјулас види у повећању броја парохија и манастира унутар једне епархије. Оно што се на сабрањима која се дешавају у многим парохијама и манастирима може лако уочити јесте по правилу одсуство епископа, чему понајвише доприносе и огромна пространства епископија. Све то је узроковало да се лакше и чешће може говорити о расејању него о сабрању верних⁷⁵¹. За Зизјуласа је ово заиста проблем, али он, чини нам се, не успева да

⁷⁴⁹ Ј. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 11.

⁷⁵⁰ Ј. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 11.

⁷⁵¹ Ј. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 12.

предложи никакво задовољавајуће решење. А само је литургијско сабрање под једним епископом, као икона Царства (А. Јевтић)⁷⁵², а Зизјулас би додао да је то једина *онтолошка* структура Цркве, док су све остале административне и помоћне јер оне постоје само зато да помажу да се Царство иконизује у времену, али као такве неће преживети у вечности, а за Зизјуласа (и А. Јевтића) једини критеријум времена јесте – есхатон/вечност.

6.12. Крштење као подвиг и евхаристија као покрет

Од самог настанка хришћани су трпели гоњења, тј. искушења туге и смрти. Зизјулас мисли да је то један од разлога због којих је од оних који су се припремали за крштење тражено покајање (а касније и пост), а главни разлог за то био је пролазак кроз очишћење да би се било спремно за долазак Царства Божијег. Припрема за крштење се обављала кроз свету четрдесетницу, док је сам чин крштења вршен на дан Пасхе. На тај начин је крштење било повезано са жртвом и страдањем Христовим, али и са његовим васкрсењем и сједињењем са њим у евхаристији. Како каже о. Александар Шмеман:

„У раној Цркви славље и чин крштења обављани су за време свечаног васкршњег јутрења. У ствари, васкршња литургија се развила из ‘пасхалне тајне’ крштења. Ово значи да је крштење било схваћено као ознака *новог времена* док је васкрс био његово прослављање и његова пројава.“⁷⁵³

Ова динамика (припреме, крштења и васкршњег евхаристијског славља) од пресудне је важности и за митрополита пергамског који тврди да је то једини пут нашег учешћа у животу Христовом, те да је, сходно томе, учешће са одстојања немогуће.⁷⁵⁴ Дакле, крштење као подвиг неопходан је предуслов за евхаристију која је, опет, својеврсни покрет и путовање. Зато, каже он, никако није добро то

⁷⁵² А. Јевтић, „Литургијски живот – срж хришћанског живота“, у: *О Цркви и литургији*, Манастир Тврдош – Братство Св. Симеона Мироточивог, Врњци – Требиње, 2007, 324.

⁷⁵³ Александар Шмеман, *За живот света*, Манастир Хиландар, Света Гора Атонска, Београд, 2004, 84.

⁷⁵⁴ Ј. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 14.

што се губи изворно осећање да божанска евхаристија врши кретање „ка крају“ света, тј. капотпуном доласку Царства.

Зизјулас је посебно против занемаривања входне димензије у евхаристији.⁷⁵⁵ Та димензија се огледа у уласку епископа у храм који је (улазак) сматран иконом првог доласка Христовог. Узлазак архијереја на трон био је слика суда – то је тренутак када се искључују катихумени и затварају врата Цркве. Такође, вход светих и часних тајни био је слика онога што ће се тек збити.⁷⁵⁶ У овим тумачењима⁷⁵⁷ Зизјулас се ослања на Св. Максима Исповедника, односно на његову *Мистагогију*. Међусобни целив има есхатолошки смисао (који је коначни циљ сваког покрета унутар литургије, па тако и сваког литургијског входа) и догађа се у тренутку пре читања „Символа вере“ и химне „Свет, свет, свет“ која је карактеристична песма Царства Божијег. Тада нам се откривају будућа неизрецива блага и сједињење и једнакост са бестелесним силама, а молитва „Оче наш“ изображава будуће усиновљење. Евхаристија је тако непрестано кретање које нас преноси и укључује у будуће Царство. Символизам је у литургији иконичан и означава, по Зизјуласу, релацију учешћа онтолошке садржине у прототипу.⁷⁵⁸ Овде је од изузетног значаја Зизјуласово враћање ерминевтичких начела која се обично користе за описивање свете евхаристије у контексту пневматологије и есхатологије. „Символизам“ за њега није упућивање на „скривене симболе стварности“ из перспективе „просторне“ раздаљине „торжествујуће“ и „воијинствујуће“ Цркве, него упућивање на коначну истину у Царству Божијем (сходно Св. Максиму).

6.13. Евхаристија као жртва

За Зизјуласа, као и за свете Оце, евхаристија је пре свега жртва. И сами текстови божанствених литургија називају евхаристију жртвом „бескрвном“ или „словесном“. За Зизјуласа ова жртва није ништа друго до Христова смрт на крсту

⁷⁵⁵ Ј. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 14.

⁷⁵⁶ Ј. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 14.

⁷⁵⁷ Наравно, ово нису једина тумачења. Код Отаца се могу наћи и другачија, али Зизјулас бира управо ова јер се онајбоље уклапају у оно што он заговара о релацији евхаристије и Царства.

⁷⁵⁸ Ј. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 14.

(Мт 26, 28). Он каже да се Христове речи изречене на Тајној вечери: „Ово је тело моје и ово је крв моја“, односе на пасхално јагње. Он не пориче да жртвовање пасхалног јагњета у евхаристији има своје историјске корене у изласку израиљског народа из Египта, али наглашава да се, када је у питању Тајна вечера, не ради о простом сећању на тај догађај, као што је то случај празновања јудејске Пасхе. Зизјулас подвлачи да се у евхаристији ради о жртвовању есхатолошког пасхалног јагњета⁷⁵⁹. Ту је Христос – Нова Пасха (како је говорио старац Пајсије – Χριστὸς ὁ Πάσχα)⁷⁶⁰. Тако, уосталом Пасху тумаче и други православни теолози отачког усмерења (нпр. А. Јевтић⁷⁶¹ и А. Шмеман⁷⁶²) као и савремени римокатолички богослови отачког усмерења (нпр. Ж. Данијелу⁷⁶³).

Зизјулас сматра да Христова жртва представља испуњење есхатолошког циља жртве, и осмишљење првобитног пасхалног јагњета, које је било спасење Израиљаца у Египту (како пасхални карактер евхаристије тумаче Св. апостол Павле и Св. Мелитон Сардски).⁷⁶⁴ Зизјулас напомиње да „када за време Тајне вечере Христос каже, а Црква то приликом савршавања евхаристије понавља, ‘ово је крв моја Новог Завета’, наше мисли се тада усмеравају ка доласку и успостављању Царства Божијег“.⁷⁶⁵ Он жели показати да се ту не ради о простом сећању на нешто што се десило у прошлости, те да се крсна жртва Христова не може посматрати одвојено од онога што се збива у Царству Божијем.⁷⁶⁶ Другим речима, Христова жртва конституише садржај нашег литургијског сећања⁷⁶⁷, али се оно не исцрпљује само у историјској перспективи његове жртве. У литургији се ми свега онога што се збило са Христом сећамо и из перспективе прошлости и из

⁷⁵⁹ Ј. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 15.

⁷⁶⁰ Према А. Јевтић, *Христос – Нова Пасха*, књ. 1, Београд – Требиње, 2007, 16, нап. 12.

⁷⁶¹ А. Јевтић, „Литургијски живот – срж хришћанског живота“, *О Цркви и литургији*, Врњци – Требиње 2007, 330.

⁷⁶² А. Шмеман, *За живот света*, 55.

⁷⁶³ Жан Данијелу, *Свето Писмо и Литургија*, Краљево, 2009, 130–141.

⁷⁶⁴ Мелитон Сардски, *О Пасхи, Христос – Нова Пасха*, књ.1, 47, 49, 51.

⁷⁶⁵ Ј. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 15.

⁷⁶⁶ Ј. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 16.

⁷⁶⁷ Б. Шијаковић, „О Жртви и Памћењу“, у: *Пред лицем Другог*, ЈП Службени лист СРЈ – Јасен, Београд–Никшић, 2002, 94–102, 95.

перспективе будућности. Зато и каже еп. Игнатије: „у историји Христос је страдалник, а у вечности Бог који спасава све страдалнике“⁷⁶⁸. Само на основу ове есхатолошке перспективе Зизјулас може рећи: „Голгота више није Голгота“⁷⁶⁹. Он ову своју тврдњу поткрепљује *Откривењем Јовановим*, које јасно упућује на есхатолошки смисао и важност коју има Христова жртва, јер се ту види да:

- 1) Христос је „заклано Јагње“ које има власт да отвори књигу са седам печата, и то на крају историје;
- 2) Његова жртва се не односи само на народ Израиља, већ на људе „из свакога рода, језика, народа и племена“ (От 5, 9);
- 3) Израз „алилуја“ представља есхатолошку химну која се три пута понавља на „свадби Јагњетовој“.⁷⁷⁰

Зизјулас се радо позива на свете Оце, говорећи да евхаристија за њих није била само „свештенорадња страшне жртве“, већ „дар бесмртности“ и „залог живота бесконачног“.⁷⁷¹ Савршавајући евхаристију хришћани истовремено празнују и крсну жртву и васкрсење, али тако што је крсна жртва осмишљена васкрсењем, које је, по Зизјуласу, прво остварење будућег Царства у историји.⁷⁷²

6.14. Конституција Цркве Духом Светим

Евхаристија је, по Зизјуласу, најаутентичнија пројава саме Цркве, која је, како он каже, постојала у предвечној вољи Божијој а постојаће и у будућем Царству Божијем.⁷⁷³ Према тропару Педесетнице Дух Свети је онај који „саставља целокупну творевину“. Зизјулас запажа да многим тумачима промиче то да се Дух Свети даје људима тек *после* Христовог васкрсења, што је јасно посведочено у Новом Завету (Јн 7, 39). Он тај долазак Духа Светога поистовећује са доласком Царства позивајући се на Максимово тумачење речи молитве

⁷⁶⁸ И. Мидић, *Сећање на будућност*, 25.

⁷⁶⁹ J. Zizioulas, „The Pneumatological Dimensions of the Church”, 81.

⁷⁷⁰ J. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 17.

⁷⁷¹ J. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 18.

⁷⁷² J. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 18.

⁷⁷³ J. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 32.

Господње: „да дође Царство Твоје, тј. да дође Дух Свети“⁷⁷⁴, где Св. Максим очигледно Царство изједначава са Духом. Установа Цркве Духом Светим постаје тако оквир унутар кога се остварује евхаристијско сабрање које свој смисао црпи из Царства Божијег.⁷⁷⁵ Зизјулас и претварање дарова повезује са силаском Светога Духа, јер Дух својим доласком у историју у њу уноси „последње дане“ (Дап 2, 17). О неодојивости Цркве и Духа Светога говори још Св. Иринеј Лионски (а на њега се позивају и Зизјулас⁷⁷⁶ и А. Јевтић⁷⁷⁷): „Тамо где је Дух Свети, тамо је Црква, тамо где је Црква, тамо је и Дух Свети“.⁷⁷⁸ Треба увек имати на уму да присуство Христово у евхаристији не постоји изван пневматолошких и есхатолошких оквира⁷⁷⁹. Оно подразумева евхаристијско сабрање на једном месту које је, како је већ устврђено, не само историјска него и есхатолошка заједница⁷⁸⁰ коју (управо зато што је и есхатолошка) окупља Дух Свети.

Евхаристија као сабрање представља присуство свих редова у служби и на тај начин подразумева превазилажење свих разлика, физичких, социјалних, расних, полних, класних итд.⁷⁸¹ Причешћивање телом и крвљу Христовом је заједничарење у „пуноћи Духа Светога“. Поставши причасници Христови, хришћани истовремено постају део заједнице Светога Духа, о чему јасно говори литургијска молитва Св. Василија Великог на коју се Зизјулас и позива: „да све нас који се од једнога хлеба и из једне чаше причешћујемо међусобно сјединиш у заједницу једнога Духа Светога“. Евхаристија, дакле, као заједница Духа Светога

⁷⁷⁴ Максим Исповедник, PG 90, 885.

⁷⁷⁵ Ј. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 33.

⁷⁷⁶ Ј. Zizioulas, „The Pneumatological Dimensions of the Church“, 82.

⁷⁷⁷ А. Јевтић, „Света Евхаристија као Тело Христово и духовски догађај“, у: *Христос Алфа и Омега*, 109.

⁷⁷⁸ А. Јевтић, „Учење Св. Иринеја Лионског о Цркви, Православљу и Евхаристији“, у: *О Цркви и Литургији*, Врњци–Требиње 2007, 46–80, 51.

⁷⁷⁹ Ј. Zizioulas, „The Pneumatological Dimensions of the Church“, 77.

⁷⁸⁰ Зизјулас закључује да, пошто је евхаристија сабрање у литургији, догматичар треба да буде и литургичар и обратно („Евхаристија и Царство Божије“, 33). Између осталих и о. Александар Шмеман је говорио о неопходности надилажења јаза између „догматског теолога“ као историчара и систематичара догмата и „литургичког“ као коментатора богослужења. Види А. Шмеман, *Увод у литургичко богословље*, Истина, Шибеник, 2005.

⁷⁸¹ Ово Зизјуласово инсистирање на „превазилажењу свих разлика у Христу“ (*BeingasCommunion*, 162) подсећа на Тилихов став да „димензија Духа укључује све остале димензије“ (*SystematicTheology*, Vol.III, UniversityofChicagoPress, p. 214).

бива заједница свега што је свето и свих светих, а Зизјулас из тога изводи закључак да тиме евхаристија постаје тајна љубави.⁷⁸²

Он управо есхатолошки карактер љубави доводи у релацију са есхатолошким карактером евхаристије јер је евхаристија незамислива без љубави, чиме и бива изображење саме суштине Царства. Јер љубав је оно једино што ће преживети у бесконачном веку, као што каже апостол Павле:

„Љубав никад не престаје, а када дође савршено онда ће престати оно што је делимично. А сада остаје вера, нада, љубав, ово троје; али од њих највећа је љубав.“ (1Кор 13, 8–13)

Ово опстајање љубави чак и у вечности је главни разлог због чега Зизјулас не жели да говори о љубави као етичкој категорији, нити просто као о врлини, већ јој увек даје онтолошки садржај, не одвајајући је од евхаристије и есхатологије. У том контексту он напомиње важност љубави према непријатељима, јер је она неопходна за потпуно измирење са Богом⁷⁸³. На то нас упућује и молитва Господња у којој иштемо хлеб Царства, опраштајући дугове дужницима нашим. По Зизјуласу, то је круцијални моменат у коме се суочавамо са другим, не онаквим какав је он био јуче или какав је данас, већ са онаквом какав ће бити у будућем Царству⁷⁸⁴. Таква је уосталом и љубав Божија према нама⁷⁸⁵.

Као што смо рекли више пута, тек будућност, тј. тек Царство Божије, даје истинску (тј. вечно непроменљиву) ипостас бићима⁷⁸⁶. Зато се треба ослонити на истину да доношење суда свету припада искључиво Богу, и клонити се сваког суђења (осуђивања) које атакује на слободу другога. На основу ових премиса Зизјулас истински евхаристијски етос тумачи као опраштање које подразумева постојање *заједно* (= постојање као релацију или однос) са оним који нам је

⁷⁸² Ј. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 34.

⁷⁸³ Ј. Зизјулас, „Онтологија и етика“, 116.

⁷⁸⁴ Ј. Зизјулас, „Онтологија и етика“, 115.

⁷⁸⁵ И. Мидић, *Сећање на будућност*, 62.

⁷⁸⁶ Ј. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 36.

учинио нажао и то у будућности коју не контролишемо и која нема краја, јер је смештена у бесконачно Царство Божије⁷⁸⁷.

6.15. Црква и преображење света

По Зизјуласу је превазилажење трагичног начина живота који је настао после пада⁷⁸⁸ могуће само живљењем живота који је својствен нествореном Богу.⁷⁸⁹ Постојањем и учешћем у евхаристији постепено се одричемо „постојања за смрт“ и разрешавамо се спреге која још увек постоји између живота и смрти. Та спрега, каже Зизјулас, води у незнање и равнодушност када је у питању преображење света. Њој насупротив евхаристија нас позива напред, додуше не да побегнемо из простора и времена, већ да садејством Духа Светога у личности и делу Христовом ове прихватимо као преображене, тј. као такве које нас више не разделяју него спајају.

Према Зизјуласовом тумачењу Царство Божије неће, дакле, својим доласком потиснути материјалну творевину, већ ће је *преобразити* што значи очистити од пропадљивости и смрти. Он непрестано наглашава да то што је материја унесена у евхаристију значи да је достојна сваког поштовања. А то што се евхаристија служи у времену значи да је време освећено. Све то нам омогућава оваплоћени Син Божији.⁷⁹⁰ Трагика односа и проблема са којима се суочавају тварна бића која егзистирају у времену и простору разрешава се преображењем и очишћењем тварног постојања. Циљ је да се евхаристијским сједињењем творевине са Христом преобразе и простор и време, а они ће, тако преображени, тада постати не носиоци смрти него носиоци живота. Оваквим својим назначењем евхаристија показује да је од љубави Божије творевина предодређена на слободу и живот у „векове векова“.⁷⁹¹ На тај начин евхаристија је, како каже А. Шмеман, а

⁷⁸⁷ Ј. Зизјулас, „Онтологија и етика“, 115–116.

⁷⁸⁸ Треба нагласити да Зизјулас „пад“ не тумачи као напуштање савршеног стања и западање у стање несавршенства, него је за њега несавршенство човековог постојања његова изначална карактеристика. У том случају би „пад“ био само (Адамово, тј. људског рода) *пропуштање прилике* да се то несавршено стање почне да мења набоље повезивањем са Богом.

⁷⁸⁹ Ј. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 37.

⁷⁹⁰ Ј. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 38.

⁷⁹¹ Ј. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 38.

Зизјулас би се сасвим сложио са њим: „ново време нове творевине“⁷⁹². Имајући управо то у виду Зизјулас указује на потребу за продубљенијим разумевањем есхатолошке свести и етоса које црпимо из евхаристије, јер нас једино то ослобађа од ропства постојања унутар светских и историјских граница, тј. од „постојања ка смрти“.⁷⁹³ Е. Расел то тумачи овако:

„Суштина спасења требало би да буде поистовећена са преображајем нашег биолошког састава у један нови вид еклисијалног постојања, у коме би личност требало да престане да буде носилац смрти. Ово подразумева да две основне компоненте биолошке ипостаси, ерос и тело, не треба да буду уништене, и да конституционални састав ипостаси треба да буде измењен. Ово је суштина еклисијалног постојања.“⁷⁹⁴

Значај ове истине није само антрополошки већ и космолошки и еклисиолошки. Митрополит инсистира и на томе да је Црква заједница са одређеном структуром те да се та структура не сме подривати, као што то неки њени чланови у незнању чине, подривајући институције епископа, саборности и синодалности. Он нарочито жели да покаже како се Црква везује за Царство Божије као и то какву везу има Царство Божије са структуром Цркве.⁷⁹⁵ Зизјулас држи да ће у Царству Божијем постојати особеност односа (релација) која подразумева разноликост и јерархичност служби. Желећи да усагласи своје виђење са библијским и светоотачким чињеницама, те са есхатолошким карактером заједнице, он наводи неколико елемената који сачињавају особеност односа у структури Цркве и то тако што објашњава какво ово „сабрање“ треба да буде. Оно треба да буде:

⁷⁹² А. Шмеман, *Евхаристија*, Ман. Хиландар, 2009, 169.

⁷⁹³ Ј. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 38.

⁷⁹⁴ Е. Russel, *Reconsidering Relational Anthropology*, 174.

⁷⁹⁵ „... Царство је увек присутно својом структуром. За то постоје два разлога. Прво, нема Царства без деловања Светога Духа, који је по дефиницији заједништво. Заједништво означава заједницу, а заједница имплицира структуру. Друго, модел Царства је Христос окружен апостолима. То је само по себи једна структура и за собом повлачи структуру хришћанске заједнице“ (В. Ј. Norris, *Pneumatology*, 59).

- 1) сабрање расејаног народа у заједницу на једном месту, што по Зизјуласу представља суштински елемент есхатона;
- 2) сабрање у чијем средишту је личност Христова која оваплоћује присуство Божије у свету и (као „дете Божије“ и есхатолошки Син Човечији) сједињује многе;
- 3) сабрање са средиштем у Христу, који ће бити окружен Дванаесторицом апостола који ће судити над дванаест племена Израилевих.⁷⁹⁶

То су основна значења евхаристијског „сабрања“ која, према Зизјуласовом мишљењу, изображавају божанствену евхаристију као икону Царства. Ови структурални елементи су од суштинске важности за биће Цркве јер се дотичу њене природе као иконе Царства. За њега ово није нека „накнадна“ или (већ постојећој Цркви) додата структура, него она која происходи из саме суштине Цркве и евхаристије. Према томе, основне службе у Цркви⁷⁹⁷, које ни на који начин не могу изостати јер би се тиме изменила есхатолошка истина Цркве, јесу: народ на сабрању, са епископом у средишту, свештеницима око епископа, и ђаконима као споном између клира и народа: „Без њих, Црква се не назива Црквом“, позива се Зизјулас на Св. Игњатија епископа Антиохијског.⁷⁹⁸ Оваква структура, каже он, штитила је Цркву од девијација које су се појављивале кроз историју као последица нарушавања иконолошког и есхатолошког приступа. Оваква структура, по њему, штити Цркву од деспотизма, клерикализма, презвитеријанизма и лаицизма, а нарочито од индивидуалистичке и јуридикке идеологије.

Веома је лако да се сам појам Цркве изопачи и да се у средиште њеног живота и бића постави нешто друго, а не евхаристија као икона Цркве. Поготово је то лако када је у питању мисија Цркве у свету. Ипак, како запажа П. Василијадис:

⁷⁹⁶ Ј. Зизјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 30.

⁷⁹⁷ Притом он наглашава да ни једна од ових служби не може стајати изван или изнад заједнице.

⁷⁹⁸ Ј. Зизјулас, *Еклисиолошке теме*, 109. „Посланица светог Игњатија антиохијског Тралијанцима“ III 1, у: *Дела Апостолских Ученика*, 249.

„Полазећи од [Зизјуласовог] есхатолошког схватања Цркве, неминовно се долази до закључка да се мисија Цркве бави проблемом етике, тј. да се бави проблемом надилажења зла у свету, и то не првенствено као моралним и социјалним питањем, већ углавном – за неке чак ексклузивно – као црквеним питањем, у том смислу да је морална и друштвена одговорност хришћана, тј. њихове мисије у данашњем плуралистичком свету, логична последица њихове црквене самосвести. Ово значи да је мисија исход, а не извор хришћанске теологије. Из тог разлога, оно што у Православљу конституише суштину Цркве није њена мисија, већ евхаристија и божанствена литургија. Мисија је мета-литургијска, литургија после литургије. Измирење, пак, као примарни предуслов евхаристије, аутоматски постаје примарни циљ мисије.“⁷⁹⁹

6.16. Улога епископа у Цркви

За постизање и очување јединства Цркве и разумевање значења саборности за Зизјуласа су од највеће важности евхаристија и епископ. Он сматра да превазилажење расколâ тамо где они постоје и проналажење поновног јединства није могуће без повратка евхаристији и давања правог места епископу у Цркви. Зизјулас скреће пажњу на то да су (парадоксално) поједини православни богослови занемаривали оно што побожни народ никад није – схватање евхаристије као до те мере централне за Цркву, да је народ Црквом називао и саму грађевину где се савршава евхаристија, тако је за православне хришћане одлазак у храм, на богослужење, одувек био „одлазак у Цркву“⁸⁰⁰.

Тело Цркве је, дакле, изображавање „заједнице светих“, а на „месту Божијем“ у евхаристијском богослужењу, по Св. Игњатију, кога Зизјулас овде следи, доминира епископски трон. Стога је за њега „евхаристија која је под

⁷⁹⁹ Petros Vassiliadis, „Reconciliation as a Pneumatological Mission Paradigm: Some Preliminary Reflections by an Orthodox”, *International Review of Mission*, vol. 94, no. 372 (2005) 38.

⁸⁰⁰ Ј. Зизјулас, *Екклесиолошке теме*, 9; Ј. Зизјулас, *Јединство Цркве у Светој Евхаристији и у Епископу у прва три века*, 8.

епископом“ живи символ и стварни израз јединства Цркве.⁸⁰¹ По утицају на касније генерације богослова и по увидима оствареним у њој, слободно можемо рећи да је његова студија *Јединство Цркве у Евхаристији и у Епископу у прва три века* можда најзначајнија савремена студија по овом питању. У њој је он указао на извесне разједињавајуће тенденције које су се појавиле у западној теологији (нпр. питање подвојености институције и благодати, христологије и пневматологије итд.), али је и указао на начин њиховог превазилажења. Такође, он је ту допунио и исправио поједине недостатке ранијих православних теолога који су се бавили сличним темама. Тако, на пример, у свом делу *Црква Духа Светога* Н. Афанасјев, према Зизјуласовом суду, није придавао значај улози епископа него „свеопштем свештенству верних“⁸⁰². Зизјуласова студија је, дакле, једна од ретких у којој је на темељан начин истражен однос евхаристије, епископа и Цркве.

Зизјулас држи да је институција епископа повезана са догматским бићем Цркве, те је зато неопходно правилно схватити његову улогу. Епископ није управитељ нити украситељ службе, него једини предстојатељ свете евхаристије те зато, уверен је Зизјулас, није могућа света литургија у којој се не помиње епископ у чије име се она савршава. Пренебрегавање ове чињенице доводи до појаве презвитеријанства, а управо до тога је и дошло на Западу – у почетку, додуше, само као реакција на епископски деспотизам, да би се на крају потпуно изгубили смисао и улога епископа у Цркви. Зизјулас, међутим, не мисли да је решење пролазак између Сциле деспотизма и Харибде презвитеријанства⁸⁰³. Он такође указује на појаву харизматика у савременом православљу, било да су то епископи, свештеници или обични монаси који, желећи да истакну своју улогу, потискују институционални значај епископа, а тиме и еклесиологије, дајући им другостепену улогу. За њега, као и за еп. Игнатија ова појава није ствар простог „духовног живота“⁸⁰⁴, него дубоко нарушава биће Цркве, „саме темеље

⁸⁰¹ Ј. Зизјулас, *Јединство Цркве*, 8. Он признаје да ова његова студија није свеобухватна, него само жели да истакне неопходност давања првенства евхаристији и епископу.

⁸⁰² Н. Афанасјев, *Црква Духа Светога*, Вршац, 2003. О односу Зизјуласа према Афанасјеву в. PaulMcPartlan, *Eucharist makes the Church: Henri de Lubac and John Zizioulas in dialogue*, Edinburgh, 1993, 226–235.

⁸⁰³ Ј. Зизјулас, *Јединство Цркве*, 14.

⁸⁰⁴ И. Мидић, *Сећање на будућност*, 31.

Православља⁸⁰⁵. Зизјулас тврди да занемаривање истине да је православље Црква са конкретним епископоцентричним устројством може православно хришћанство претворити у идеологију. Према њему, све што се у Цркви савшава – бива у име епископа. Он зато сматра одступањем од предања Православне цркве појаву мноштва „носилаца благодати“, који су уверени да су тиме што су рукоположени за свештенике који савшавају свету евхаристију отргнути од свога епископа, тј. да су у свом служењу независни од њега. Зато је за митрополита од пресудне важности да покаже да је епископска служба утемељена у Царству Божијем као једином онтолошком критеријуму бића Цркве.

Пошто Зизјулас евхаристију поистовећује са Црквом Божијом, логично је што поистовећује и устројства Цркве и устројства евхаристије. Он тврди да је рана Црква кроз богослужење, а нарочито кроз евхаристију, живела у апсолутној теократији. Рани хришћани су, по њему, целокупно црквено богослужење видели као одраз небеског служења, где влада престо Божији. То не значи да они нису били свесни да се богослужење одвија на земљи. Међутим, власт (отуда Зизјулас то назива теократијом) у Цркви за њих је била у рукама Исуса Христа – он је за хришћане био једини који влада над свим⁸⁰⁶. Уз то Зизјулас трди да је јединство свих светих у једном Господу чувано и изражавано кроз евхаристијско богослужење.⁸⁰⁷ Он наглашава да је Христос у евхаристији признат као Господ (Κύριος). Ово признање Христа за Господа, по Зизјуласу (као и по Шмеману⁸⁰⁸), има вишеструки богословски и егзистенцијални значај. Христос „једини Господ“ јесте Бог и као такав он је у евхаристији први и зато у себи сабира све постојеће службе у Цркви (свештеничку, ђаконску, учитељску и, наравно, епископску).⁸⁰⁹

⁸⁰⁵ Ј. Зизјулас, *Јединство Цркве*, 14

⁸⁰⁶ Ј. Зизјулас, *Јединство Цркве*, 77. Интересантно је да се Зизјулас генерално гледано не занима много за питање односа Цркве и римске државе у прва три века. Када каже да су хришћани живели у теократији то свакако не значи да су живели у теократском друштвеном уређењу, него да су живели као полис у полису (уп. *Посланица Диогнету*).

⁸⁰⁷ Ј. Зизјулас, *Јединство Цркве*, 77.

⁸⁰⁸ А. Шмеман, *Православље на Западу*, 36.

⁸⁰⁹ Ј. Зизјулас, *Јединство Цркве*, 78. Упоредити место паралелног навода христолошког утемељења црквених служби код Н. Афанасјева (*Црква Духа Светог*, 156 и даље). Зизјулас говори о црквеним службама одмах пошто је утврдио јединство Цркве и евхаристије. Насупрот њему

Зизјулас наглашава да црквене службе никада нису схватане као нешто што постоји паралелно са влашћу Христовом него увек као пројава његове власти⁸¹⁰, као што је апостолство, на пример, од почетка схватано само као власт Христова или од Христа добијена власт. Зизјулас настоји показати да и служба епископа не сме бити другачије схватана него као „икона Христова“.⁸¹¹ На тај начин за Зизјуласа Христос остаје једини служитељ и једини који има власт у Цркви. Дакле, служитељи у Цркви не могу имати неку другу власт него само ону коју имају као иконе и представници Христови.⁸¹²

Ношени тим осећајем хришћани се у првим вековима нису устезали развијати различите службе. Они су у томе били креативни и слободни, јер их је на то упућивала христоцентрична стварност у којој су живели. Све службе Христове су се као историјске стварности пројављивале у Цркви, чиме се стварало „звање“, али и „поредак“.⁸¹³ Тако, на пример, служба сваког апостола била је неодвојива од Христове службе, јер је и сам Христос сматран апостолом. Све су службе, дакле, схватане као Христове и на тајанствен и мистичан начин су се изражавале у Цркви. Овде имамо један интересантан феномен. Наиме, док су све службе иконично повезане са Христом као њиховим праобразом и испунитељем, оне са друге стране имају и конкретне литургијске функције: према Зизјуласовом тумачењу епископ је „на месту Христовом“, презвитери – на месту апостола, ђакони – на месту анђела. Но, свака од ових служби је и у овој другој иконичности повезана са Христом, јер је он – и апостол и „великог савета анђео“ (Исаија 9, 6). Према томе, иако међу службама постоји поредак, оне су све службе Христове. С обзиром да, по Зизјуласовом уверењу, епископска служба на најнепосреднији начин иконизује Христа, она је по преимућству најважнија служба у Цркви. Оно што свакако не треба заборавити ни када говоримо о Зизјуласовој еклисиологији јесте његово учење о личности, поготово о Христу

Афанасјев прво говорио служењу лаика у Цркви, а тек у другом делу књиге о црквеним јерархијским службама и њиховом значају за Цркву.

⁸¹⁰ Ј. Зизјулас, *Јединство Цркве*, 79.

⁸¹¹ Ј. Зизјулас, *Јединство Цркве*, 79.

⁸¹² Ј. Зизјулас, *Јединство Цркве*, 79.

⁸¹³ Ј. Зизјулас, *Јединство Цркве*, 79.

као „корпоративној личности“⁸¹⁴. Оно је важно и за еклисиологију, а еклисиолошко порекло овог учења је важно за онтологију.

Све ово о чему је било речи није могуће разумети, објашњава Зизјулас, без прихватања вере Цркве по којој се она као Тело Христово обједињује у Христумноштвом благодатних дарова изливеним Духом Светим. Управо ово обједињавање у Христу Зизјулас повезује са службом епископа.⁸¹⁵ На првом месту, примећује он, епископ окружен презвитерима и ђаконима од самог почетка предводи (совершава) евхаристију. За своју тврдњу Зизјулас упориште налази у ранохришћанским текстовима који јасно указују на то ко је приносио евхаристијске дарове. То су, како он закључује на основу тих списа, били: а) апостоли или други носиоци благодати; б) пророци и слично; в) епископи окружени презвитерима и ђаконима.⁸¹⁶

Позивајући се на светописамску потврду да су апостоли савршавали евхаристију (нпр. ап. Павле, Дап 20, 11), Зизјулас жели закључити да је апостолско прејемство проистекло из евхаристије.⁸¹⁷ По њему су епископи следствено наследници апостола у приношењу евхаристијских дарова⁸¹⁸ (што, уосталом, директно потврђује Св. Климент Римски)⁸¹⁹. Зизјулас сматра да је управо служење свете литургије у почетку била функција епископа, а ово је

⁸¹⁴ Ово примећује Мекпарлан (Р. McPartlan, *Eucharist makes the Church*, 180).

⁸¹⁵ Ј. Зизјулас, *Јединство Цркве*, 80.

⁸¹⁶ Ј. Зизјулас, *Јединство Цркве*, 86. Зизјулас, као и истраживачи пре њега, увиђа да су одређене службе у Цркви дате као сталне (оне које имамо и данас), а неке као привремене, карактеристичне само за рано доба Цркве. Један од највећих проблема црквене историје јесте питање односа између ових служби. Западна историјска и богословска наука је имала приступ у коме су се „привремене“ службе сматрале „харизматским“. То је значило и да су оне независне од евхаристије и Цркве. Зизјулас настоји да покаже да је овакав приступ погрешан. Он увек повезује апостолску, пророчку и остале службе са светом евхаристијом. Ту он исправља или, тачније, могао би да исправља и једног православног историчара који је ове службе посматрао одвојено од евхаристије (А. П. Лебедев, *Свештенство древне васељенске Цркве*, Zepher Book World, Београд, 2002, 9–32).

⁸¹⁷ То је, по њему, још један показатељ да се апостолско прејемство не може схватати у апсолутном смислу, него само унутар једне конкретне евхаристијске заједнице. Оно није један „посед“ који се може пренети на неког другог (на шта су с правом скренули пажњу протестанти), него „епископ наставља апостоле не по себи као индивидуа, него више као поглавар једне заједнице која се помиње по имену у самом чину његовог рукоположења“ (В. Ј. Norris, *Pneumatology*, 67).

⁸¹⁸ Св. Игнатије, *Посланица Магнежанима* (7, 1), *Посланица Смирњанима* (8,1).

⁸¹⁹ Св. Климент Римски, *Посланица Коринћанима*, 42–44.

посебно изражено у грчком језику где иста реч означава и литургију и функцију (дословно тако и говори Св. Климент: апостоли су епископима предали службу – литургију, διαδέξωνται τὴν λειτουργίαν αὐτῶν)⁸²⁰. Ако погледамо Игњатијеве описе црквеног сабрања, видимо да је епископ описан као „ председавајући на престолу Божијем“.⁸²¹ Књига *Откривења* евхаристијско сабрање описује као „престо Бога и Јагњета“ (Откр. 22, 1–4) на небеском сабрању, што Зизјулас тумачи као слику савршавања евхаристије у Цркви.⁸²² То је за њега омиљена слика (а чини се да би требало да буде и за сваког епископа): епископ седи на престолу пред жртвеником док око њега кружно стоје свештеници, а испред њих народ.⁸²³ То место је од почетка било место епископа, приносиоца божанске евхаристије, и због тога је Црква гледала на њега као на икону и образ Божији, односно Христов.⁸²⁴ Јединство у евхаристији, које је такође јединство у епископу, извор је јединства Цркве.⁸²⁵

Према томе, евхаристија је, захваљујући својој ујединитељској функцији, од почетка поистовећивана са Црквом Божијом. То је био израз свести да се у Христу многи сједињују у једноме. У посланицама апостола и у хришћанским списима евхаристијско сабрање се недвосмислено поистовећује са Црквом Божијом (и то у одређеном граду, што је за Зизјуласа веома значајно).⁸²⁶ Једина „подела“ (или „разликовање“) унутар црквене заједнице била је на предводнике и

⁸²⁰ Св. Климент Римски, *Посланица Коринћанима*, 44. Уп. тумачење Н. Афанасјева, *Црква Духа Светога*, 181.

⁸²¹ Св. Игњатије, *Посланица Магнежанима*, 6,1.

⁸²² Ј. Зизјулас, *Јединство Цркве*, 89; Р. McPartlan, *Eucharist makes the Church*, 188; уп. Ж. Данијелу, *Свето Писмо и Литургија*, 134.

⁸²³ Ј. Зизјулас, *Јединство Цркве*, 89.

⁸²⁴ Ј. Зизјулас, *Јединство Цркве*, 90.

⁸²⁵ Ј. Зизјулас, *Јединство Цркве*, 90.

⁸²⁶ Ј. Зизјулас, *Јединство Цркве*, 90. Јован Зизјулас, „Локална Црква у перспективи заједнице“, *Видослов 27* (Преображење 2002) 87-101, 87. Митрополит пергамски се по овом питању битно разликује од Н. Афанасјева који као да заступа једно апстрактније виђење Цркве Божије, не као „локалне Цркве“, него као „ширег појма“. Јер Афанасјев каже: „Епископ, који је постављен у локалној цркви, не поставља се у њој него у Цркви Божијој која постоји у оној цркви за коју добија постављење.“ (Н. Афанасјев, *Црква Духа Светога*, 162). Иако је из реченице и њеног контекста јасно да Афанасјев не подразумева да су локална црква и Црква Божија одвојене, Зизјулас не прихвата било какво разликовање „локалне Цркве“ од Цркве Божије. Он овај проблем код Афанасјева назива „конгрегационизмом“ (Ј. Зизјулас, „Христос, Свети Дух и Црква“, *Теолошки погледи* 1–4, 1991, 85-101, 93).

на оне који потврђују молитву са „амин“, тј. на клир и народ. Началствујући је у евхаристијском сабрању онај који заузима „престо Божији“ и који, самим тим, седи на „месту Божијем“. То је оно на чему је заснивано јединство Цркве у прва три века хришћанства: на евхаристији и на епископу као њеном савршитељу.

6.17. Једна евхаристија – један епископ – домаћа Црква

Зизјулас жели да истражи да ли је заиста у свакој цркви била само једна евхаристија коју је служио епископ. Он ово питање сматра темељним са становишта историје Цркве, а још важнијим за еклисиологију. Св. Игњатије Антиохијски каже:

„Настојте да служите једну евхаристију, јер једно је Тело Господа нашег Исуса Христа, и једна је чаша јединства крви његове: један је жртвеник, као што је и један епископ заједно са свештенством и ђаконима“⁸²⁷.

Ове речи, по Зизјуласу, сведоче о нераздвојивости епископа од евхаристије, тј. говоре о јединству Цркве и о томе у чему се оно огледа.⁸²⁸ А реч је о *једном* евхаристијском сабрању, *једном* жртвенику и *једном* епископу у свакој цркви.⁸²⁹ За Зизјуласа, управо као и за Св. Игњатија, од великог значаја је аспект *јединства* у епископу. Епископ као *један* за многе предстоји *једном* евхаристијом у којој учествују многи хришћани. Јер, тврди Зизјулас, „многима је увек потребан *један* да би се изразили“⁸³⁰, а исто тако и „*један* и многи коегзистирају као два аспекта *једног* бића“ (Цркве)⁸³¹.

У најранијој Цркви евхаристијско сабрање представља основну жилу-куцавицу њеног живота и то сабрање је суштински битно за све хришћане.⁸³² Оно

⁸²⁷ *Посланица Филаделфијцима* 4, 1. Упореди: Ј. Зизјулас, *Јединство Цркве*, 95; Ј. Зизјулас, „Локална црква“, 90.

⁸²⁸ Ј. Зизјулас, *Јединство Цркве*, 95.

⁸²⁹ Ј. Зизјулас, *Јединство Цркве*, 95.

⁸³⁰ Р. McPartlan, *Eucharist makes the Church*, 207.

⁸³¹ Ј. Зизјулас, „Христос, Свети Дух и Црква“, 99.

⁸³² Зизјулас је непрестано концентрисан на релацију *заједнице* хришћана према Богу и готово никада не разматра однос који према Богу има *појединац*. Папаниколау, који ово држи за

је сабрање целе помесне Цркве, без обзира на род, пол, друштвени статус итд.⁸³³ Једини привидан изузетак представља израз „домаћа Црква“ (κατ’ οἴκον Ἐκκλησία), па се зато Зизјулас труди да га објасни у светлу еклисиологије ране Цркве⁸³⁴.

Он сматра како је „домаћа Црква“ била, на известан начин, полузванични скуп унутар помесне цркве. Митрополит примећује да се у 16. глави *Посланице Римљанима* помиње више оваквих заједница, али се само она Прискиле и Акиле назива „домаћом Црквом“. Он примећује и то да не постоје две „домаће Цркве“ у једном граду⁸³⁵, и зато настоји оповргнути преовлађујуће мишљење о томе да у једном граду постоји више „домаћих Цркава“, тумачећи евхаристијско сабрање у Коринту, описано у 1. глави *Прве посланице Коринћанима*. Према овој посланици, евхаристијско сабрање у Гајевом дому у Коринту обухватало је „целу Цркву“, односно све хришћане Коринта. Зизјулас истиче да Гајева Црква није била „домаћа Црква“, тј. полузванична, већ потпуна и католичанска. Он тврди да се после нестанка једне „домаће Цркве“ образује друга унутар исте помесне Цркве. Из овога пергамски митрополит закључује да докле год постоји „домаћа Црква“ – она представља целу Божију Цркву у том граду.⁸³⁶

Зизјулас, међутим, сматра да „домаћу Цркву“ не треба везивати само за апостолски период. У постапостолском периоду „домаћа Црква“ није више постојала као израз, али је, по његовом мишљењу, реално постојала на исти начин, све док хришћани нису стекли нарочите храмове за служење евхаристије. Након апостолског периода, и поред пораста броја хришћана, евхаристија остаје једна.⁸³⁷ По њему је Римска црква, на пример, до средине другог века сачувала неизмењеном првобитну еклисиологију. А принцип те еклисиологије био је, да се

„слабосту Зизјуласовој теологији“, сматра да „Зизјулас скоро у потпуности занемарује тај аскетски напор једне особе у њеном појединачном односу са Богом“ зато што зазира од могућности да се спасење схвати на индивидуалистички начин (*BeingwithGod*, 125).

⁸³³ Ј. Зизјулас, „Локална црква“, 89–90.

⁸³⁴ Ј. Зизјулас, „Локална црква“, 90.

⁸³⁵ Ј. Зизјулас, „Локална црква“, 91.

⁸³⁶ Ј. Зизјулас, *Јединство Цркве*, 101.

⁸³⁷ Ј. Зизјулас, *Јединство Цркве*, 103.

подсетимо, једна евхаристија са једним епископом.⁸³⁸ Важно је нагласити да ово питање за митрополита пергамског није битно као просто одгонетање значења једног појма из живота ране Цркве. Он израз „домаћа Црква“ тумачи како би извео закључке о јединствености евхаристијског сабрања за нашу савремену еклисиологију. Нарочито је то, по њему, битно ако имамо у виду говор о „помесним“ црквама и о аутокефалији⁸³⁹.

6.18. Евхаристија и јединство „католичанске Цркве“

Јединство сваке Цркве се, дакле, огледа у једној евхаристији „којој је на челу епископ“. Израз „католичанска црква“ је нераздељиво повезан са евхаристијом и епископом, тврди Зизјулас, и цитира Св. Игњатија из *Посланице Смирњанима*: „следите сви епископа, као што је и Исус следио свога Оца, а презвитере као апостоле“.⁸⁴⁰ Какав је, пита се Зизјулас, био однос између „католичанске Цркве“, евхаристије и њеног началника, епископа? Ово је питање за њега важно будући да се усталило мишљење да „опште“ и „појединачно“ у свести најраније Цркве није представљало антитезу између помесног и васељенског.

Пре свега, католичанска црква пројављује целокупност насупрот јересима и расколима који поступају тако што део представљају као целину. А основна карактеристика јереси и раскола јесте управо то да су они „делови“. Зизјулас на основу тога тврди да католичанство може да се односи на помесну цркву, имајући у виду да се тај израз у борбама православних против расколника користи управо тако.⁸⁴¹ Он такође увиђа да се израз „католичанска Црква“ користи и у смислу привржености епископу. Наиме, Црква треба да је привржена епископу као саборна, онако како је Христос био привржен Оцу, тврди Зизјулас, позивајући се на Св. Игњатија и Св. Иринеја који говоре да ништа што припада Цркви не

⁸³⁸ Игњатије Антиохијски, *Посланица Смирњанима*, 8, 1.

⁸³⁹ Ј. Зизјулас, „Локална црква“, 92–99.

⁸⁴⁰ Ј. Зизјулас, *Јединство Цркве*, 123.

⁸⁴¹ Ј. Зизјулас, *Јединство Цркве*, 129.

може да буде без епископа⁸⁴² и обратно – где је епископ тамо је и народ. Зизјулас из тврдње Св. Игњатија да „тамо где је Исус Христос тамо је католичанска црква“ изводи закључак да помесна Црква представља *исту* црквену стварност као и католичанска Црква.

Он тврди да је Игњатијев основни став по овом питању да помесна Црква јесте сама Црква Божија, вечна, пуна, цела Црква, а не само један њен део, и то зато што је помесна Црква у јединству са Христом, а Христос са Оцем.⁸⁴³

„Ко, дакле, не долази на сабрање, тај се већ погордио и сам себе осудио јер писано је: Бог се противи гордељивима. Старајмо се, дакле, да се не противимо епископу да бисмо Богу били потчињени.“⁸⁴⁴

Игњатије је (у Еф 4, 2) по Зизјуласовом тумачењу, јасан настављач Павлове еклисиологије, која је објавила да је Црква Тело Христово. На основу чега је, дакле, помесна Црква *цела* Црква, а не један њен део? Зато што се, одговара Зизјулас, у њој *цео* Христос отеловљује у светој евхаристији.

Зизјулас, тумачећи Св. Игњатија који говори о нераздној повезаности између епископа и жртвеника⁸⁴⁵, на неки начин поистовећује епископа са целом помесном Црквом речима: „где је епископ, тамо је и народ“. Епископ, дакле, *цео* отеловљује верни народ, односно помесну Цркву, пошто помесна Црква представља потпуно, савршено јединство или *целу* Цркву Божију, јер је у њој *цео* Христос. Св. Игњатије и Зизјулас повезују епископа и Исуса Христа – и један и други Господа Исуса Христа назвају „епископом“. А све што се збива са видљивим епископом Цркве преноси се на невидљивог епископа – Исуса Христа. Епископ представља образ и икону Христову (то није икона и образ само у

⁸⁴² Ј. Зизјулас, *Јединство Цркве*, 130, фн. 25.

⁸⁴³ „Нико нека не буде у заблуди: ако неко није унутар жртвеника, лишава себе хлеба Божијег, а ако молитва двојице има толику моћ, колико ли је тек моћнија молитва епископа и целе Цркве?“ (*Посланица Ефесцима*, 5, 2).

⁸⁴⁴ Игњатије Антиохијски, *Посланица Ефесцима*, 5, 2–3.

⁸⁴⁵ Онај ко без епископа, презвитера и ђакона нешто чини – истоветан је са оним који пребива изван жртвеника, тј. изван Цркве.

символичком смислу већ и у реалном).⁸⁴⁶ Зато је противљење видљивом епископу гордост пошто је оно истовремено и противљење невидљивом (уколико је видљиви епископ у сагласности служења и правилно управља речју истине). Јединство око епископа је зато јединство око Бога и у Богу. То се види из Игњатијевих речи: „јер они који Богу припадају и Исусу Христу они су заједно са епископом“.⁸⁴⁷ Зизјулас на основу овога тврди да је заједница са епископом – заједница са Христом и обрнуто. А то је зато што као што Исус Христос испуњава вољу Оца, тако и епископ (треба да) испуњава вољу Исуса Христа.⁸⁴⁸

Зизјулас наводи једну веома важну чињеницу која се тиче релације помесне и васељенске Цркве. Наиме, помесна Црква није католичанска због свог односа према васељенској Цркви, него због целовитог присуства Христа у евхаристији⁸⁴⁹. Епископ који је на челу евхаристије⁸⁵⁰ успоставља релацију са Оцем и Духом Светим кроз Христа.⁸⁵¹ Свако свештенослужење такође почива на исправној вери а потврђује се у светотајинском служењу, што се изражава кроз епископа сваке помесне цркве,⁸⁵² пошто је управо епископ тај који исповеда веру и предстоји у служењу светих тајни.

У јединственом поретку помесну Цркву чине два основна чиниоца: народ и клир. Клир је сачињен од различитих степена служења (епископ, презвитер и ђакон) док у народу не постоје ступњеви. Народ је дужан да се покорава клиру,

⁸⁴⁶ Ј. Зизјулас, *Јединство Цркве*, 135.

⁸⁴⁷ Игњатије Антиохијски, Посланице *Ефесцима* 5, 1, *Магнежанима* 6, 1, *Трајиланцима* 3, 1, *Филаделфијцима* 8, 1.

⁸⁴⁸ Слично стоји и у *Посланици Ефесцима* 3, 2: „Због тога предузех да вас молим да поштујете вољу Божију јер и Исус Христос ... је у вољи Оца, као што су епископи у вољи Исуса Христа.“ Црква је саборна, дакле, у томе што поседује *целога* Христа. Помесна је једнако тако саборна (католичанска) јер такође кроз евхаристију поседује *целога* Христа. Њу представља епископ будући да је непосредно повезан са светом евхаристијом.

⁸⁴⁹ Са овим би се сложио и о. Николај Афанасјев који је указивао на то да само евхаристијска еклисиологија решава проблем „васељенског“ карактера Цркве онако како га је проблемски поставила „универзална еклисиологија“ („Unasancta“, у: *Студије и чланци*, Вршац, 2003, 265).

⁸⁵⁰ Кад не би било епископа на челу, тешко би било говорити о личном односу и карактеру евхаристије, тј. оличном односу човека и Бога, који се збива у евхаристији.

⁸⁵¹ Ј. Зизјулас, *Јединство Цркве*, 137.

⁸⁵² Ј. Зизјулас, *Јединство Цркве*, 164.

али то покораване не искључује његово учествовање у стварима Цркве.⁸⁵³ Када је реч о учествовању народа, на пример, у избору клира, по Зизјуласовом мишљењу, епископ не тражи од народа саветовање (*consilium*) него одобравање (*consensus*). Када се ради о избору епископа, могуће је да клирици и народ учествују у том избору, али он постаје пуноважан и пуноправан учествовањем епископа у њему. Учествовање народа у избору клира добро показује на који начин Зизјулас представља јединство многих у епископу као предстојатељу Цркве⁸⁵⁴. У исто време епископ не може без народа и његовог „Амин“⁸⁵⁵, али се јасно познаје поредак: епископ предлаже заједници, заједница прихвата и потврђује. Изван заједнице не може бити рукоположен ни сам епископ⁸⁵⁶.

Све ово је, по Зизјуласу, проистекло из свести ране Цркве да је епископ онај који изражава и чува саборност, односно јединство клира и народа.⁸⁵⁷ Чињеница је да Црква подразумева народ сједињен око свога епископа. По њему је само православље у хришћанском свету у свом средишту задржало евхаристију и епископа ослањајући се на то да је Црква вековима била пре свега заједница богослужења.⁸⁵⁸ Зизјулас сматра опасним пренебрегавање ове чињенице од појединих православних богослова. Јединство целе Цркве, као и јединство у одређеном месту, увек је јединство Цркве у „једној Евхаристији која је под епископом“. То је, по њему, одлучујуће за саборност католичанске Цркве у прва три века. Саборност сваке епископске Цркве не чини ту цркву независном или одвојеном у еклисиолошком смислу од осталих Цркава широм света⁸⁵⁹. Зато је код првих хришћана постојала свест о једној Цркви иако су широм света постојале многе Цркве.⁸⁶⁰

⁸⁵³ Ј. Зизјулас, *Јединство Цркве*, 165.

⁸⁵⁴ Ј. Зизјулас, „Рукоположење и заједница“, 207.

⁸⁵⁵ Р. McPartlan, *Eucharist makes the Church*, 196.

⁸⁵⁶ Ј. Зизјулас, „Христос, Свети Дух и Црква“, 97.

⁸⁵⁷ Ј. Зизјулас, *Јединство Цркве*, 165.

⁸⁵⁸ Ј. Зизјулас, *Јединство Цркве*, 8.

⁸⁵⁹ Р. Mc Partlan, *Eucharist makes the Church*, 201.

⁸⁶⁰ Ј. Зизјулас, *Јединство Цркве*, 193.

Кад је реч о једној Цркви у васељени, опет се ради о јединству у светој евхаристији и у епископу. Наиме, свака заједница је приносила бескрвну жртву са вером у „једну, свету, саборну и апостолску Цркву“. То је, напомиње Зизјулас, чињено увек од стране или у име епископа, који је могао уступити служење евхаристије епископу друге Цркве. На тај начин јединство верних широм васељене је опет било јединство кроз епископа и Цркву којој је припадао.⁸⁶¹ У суштини, Црква је за своје средиште широм васељене признала Господа Исуса Христа. Епископ је дужан да се поистовети са њим, уколико жели бити у јединству са другим епископима, који се такође поистовећују са Христом. Сваки епископ на мистичан начин представља Христа, началствујући у светој евхаристији кроз коју се открива Црква Божија по свој земљи.⁸⁶² На тај начин је, како то каже Зизјулас, дихотомија између локалног и универзалног превазиђена евхаристијом⁸⁶³.

6.19.Евхаристија – епископ – парохија

Зизјулас истиче да је одувек за предузимање било које литургијске радњепрезвитеру била неопходна посебна епископска дозвола и јасно одређено овлаштење.⁸⁶⁴ Дакле, било какво деловање презвитера без изричите заповести епископа је неприхватљиво.⁸⁶⁵ Према томе, парохија никада није могла бити нити сада јесте самодоволна евхаристијска заједница; она је пре потврда и показатељ да је у евхаристији централна личност епископ пошто презвитер савршава евхаристију у име епископа, што значи да епископ остаје главна богослужбена личност. Сапрестоља престола су се расејала, каже Зизјулас, али су остали радијуси који зависе од једнога средишта. У средишту тих радијуса је епископ.⁸⁶⁶

На крају свог истраживања о појави парохије он закључује да се у погледу улоге епископа тиме није ништа променило, јер је богослужење као центар

⁸⁶¹ Ј. Зизјулас, *Јединство Цркве*, 193.

⁸⁶² „Јер је Он онај који приноси и који се приноси“ (Херувимска молитва).

⁸⁶³ Ј. Зизјулас, „Христос, Свети Дух и Црква“, 93.

⁸⁶⁴ Ј. Зизјулас, *Јединство Цркве*, 230.

⁸⁶⁵ Ј. Зизјулас, *Јединство Цркве*, 231.

⁸⁶⁶ Ј. Зизјулас, *Јединство Цркве*, 242.

живота Цркве и даље личило на један круг са епископским троном као центром. И поред појаве мноштва парохија Црква је и даље остала *једно* Тело Христово пројављено у светој евхаристији. Канон (34. апостолски) који налаже да локалне цркве не чине ништа без *једног* врло је важан, поготово што у себи садржи и другу димензију, по којој *један* не треба да чини ништа без других (многих)⁸⁶⁷. Црква је тиме устројена као заједница коју изражава један који је њен предстојатељ. Таква еклесиологија је резултат пневматолошки условљене христологије. Наиме, будући да Дух Свети конституише заједницу Цркве као Тела Христовог (што даље значи да пневматологија конституише христологију), и пошто Христос никада није без свога Тела, тј. „многих“, онда христологија (оваква пневматолошки конституисана) конституише еклесиологију. На истом принципу се заснива и јединство Цркве. Управо зато „многе“ цркве могу да буду „једна“ Црква.⁸⁶⁸

Зизјулас јединство Цркве, које се пројављује у мноштву, сматра неопходним за православље у коме, тврди он, не може бити надређености јединства над мноштвом. Мноштво је, за њега, неизбежно просто зато што је конститутивно у односу на јединство. Институционалност је, по његовом мишљењу, потребна ради сусрета јединства и мноштва; отуда свештенство првога и свештенство многих.⁸⁶⁹ Зизјулас посебно инсистира на поштовању правилног односа који треба да влада између „једног“ и „многих“. Тако, на пример, када је реч о локалној цркви, за њега „један“ одговара свештенству епископа, а „многи“ се односи на остало свештенство и верни народ. Чини се да је за Зизјуласа златно правило, које потиче из првих векова хришћанства, да једност не може без мноштва, тј. без верних црквене заједнице, а опет ни многи не могу у Цркви постојати без једног, тј. без онога који их предводи. Он ово правило назива „симултаносћу“ локалног и универзалног, једног и многих⁸⁷⁰, док Мекпартлан исто правило назива „комплементарношћу“⁸⁷¹. То је уједно услов, по

⁸⁶⁷ Ј. Зизјулас, „Христос, Свети Дух и Црква“, 95–96.

⁸⁶⁸ Ј. Зизјулас, „Христос, Свети Дух и Црква“, 97.

⁸⁶⁹ Ј. Зизјулас, „Христос, Свети Дух и Црква“, 97.

⁸⁷⁰ Ј. Зизјулас, „Христос, Свети Дух и Црква“, 93.

⁸⁷¹ Р. McPartlan, *Eucharist makes the Church*, 206.

Зизјуласовим речима, за важну синтезу између христологије и пневматологије⁸⁷² у чијем се јединственом односу огледа релација међузависности једног и многих.

У прилог овој тврдњи Зизјулас наводи праксу Цркве по којој је рукоположење епископа изван црквене заједнице немогуће. То је, по њему, снажна потврда да је црквена заједница конститутивни елемент у односу и на епископат. Нема Цркве без црквене заједнице која је Тело Христово и нема Христа без тог Тела. Зизјулас се не либи да каже да „Христос без његовог Тела није Христос...“⁸⁷³. То је, у његовој теологији, аналогно са тврдњом да нема епископата без црквене заједнице. Митрополит наводи још један важан детаљ у прилог овим својим ставовима: приликом рукоположења епископа обавезно се помиње црквена заједница у којој ће он бити епископ, и та црквена заједница је део бића епископата. Епископ је, дакле, условљен релацијом према (одређеној) црквеној заједници или, другим речима, „један“ је условљен својом релацијом према „многим“, а „многи“ релацијом према „једном“.⁸⁷⁴ И овде се, по ко зна који пут, показује да су *релације* (у овом случају оне које владају између „једног“ и „многих“) оне које творе биће Цркве. Другим речима, и биће Цркве је релационо.

Нагласивши међузависност једног и многих митрополит је надопуњава разматрањем есхатологије која се већ сада битијно остварујеу евхаристији⁸⁷⁵. Евхаристија – као есхатолошки догађај у коме се остварује синтеза христологије и пневматологије – јесте показатељ да је евхаристијско устројство, а самим тим и устројство црквене институције, укоренењено у Царству Божијем. То је важно и за правилно разумевање иконичности институција у Цркви у односу на Бога или Христа. Пошто су, по његовом најдубљем уверењу, институције Цркве огледала

⁸⁷² Ј. Зизјулас, „Христос, Свети Дух и Црква“, 93. По њему је функција Светог Духа управо у томе да отвара биће како би оно могло ступити у однос са другима и тиме постати релационо. Зато без пневматологије онтологија постаје супстанцијалистичка и индивидуалистичка.

⁸⁷³ Ј. Zizioulas, *Being as Communion*, 182. Уп. тумачење које даје Paul McPartlan, „Who is the Church? Zizioulas and von Balthasar on the Church's identity”, *Ecclesiology* 4 (2008) 277.

⁸⁷⁴ Ј. Зизјулас, „Христос, Свети Дух и Црква“, 97.

⁸⁷⁵ Ј. Зизјулас, „Рукоположење и заједница“, 199.

Царства Божијег, њихово крајње оправдање мора бити у том Царству.⁸⁷⁶ Управо зато историја није крајња мера црквених институција, јер оне, иако постоје у историји, нису у њој (на крају крајева) укоренење. Њихова укоренењост је у Духу Светоме, и то их чини есхатолошким и у богословском смислу иконичним.⁸⁷⁷

Пошто је по Зизјуласу институција Цркве неминовно под утицајем Светога Духа, онда је јасно (поновићемо) да је пневматологија конститутивни елемент еклисиологије. Он тврди да Христос институише Цркву, а Дух Свети је конституише или (у)савршава, и зато инсистира да се појам заједнице мора примењивати на само биће институције Цркве⁸⁷⁸, чиме овај појам од социолошког постаје онтолошки. Само тако може бити сачуван принцип слободе у којој смо и ми ствараоци (тј. учествујемо у конституисању бића Цркве) а да притом нисмо условљени датом институцијом као свршене ствари.⁸⁷⁹ Зизјулас не може да затвори очи пред чињеницом да понекад у синодским институцијама не функционише равнотежа између „једног“ и „многих“. Тада се дешава да „један“ функционише игноришући „многе“, чиме се губи она спасоносна релација њихове *међузависности*. Иста дисфункција неретко се јавља и на нивоу локалне Цркве. Отуда је, према Зизјуласу, угледање на литургију, у којој је та релација заувек сачувана, неопходан лек за све овакве девијације. Управо у томе је смисао његове прегнантне тврдње да литургија спасава православље.⁸⁸⁰

6.20. Закључак

Вероватно да не постоји ниједан Зизјуласов рад у коме видно место није посвећено појму Цркве. Ма о којој теми говорио, он своју релациону онтологију увек објашњава унутар еклисиолошког контекста. Однос природе и личности се прелама на црквеном плану као однос универзалне и помесне Цркве, а овај

⁸⁷⁶ Ј. Зизјулас, „Христос, Свети Дух и Црква“, 98.

⁸⁷⁷ Ј. Зизјулас, „Христос, Свети Дух и Црква“, 98

⁸⁷⁸ Ј. Зизјулас, „Рукоположење и заједница“, 199. Мекпартлан тврди да Зизјулас на овај начин одговара на једно питање које се наметнуло у западној еклисиологији. Реч је о подвојености рукоположења као „свете тајне“ (сакраманта) у контексту еклисиологије. Да ли рукоположење даје рукоположеноме неку посебну благодат независну од његове службе? Зизјулас одговара одречно, али и објашњава због чега је рукоположењебитно као светотајински чин.

⁸⁷⁹ Ј. Зизјулас, „Христос, Свети Дух и Црква“, 98.

⁸⁸⁰ Ј. Зизјулас, „Христос, Свети Дух и Црква“, 100.

еклисиолошки однос се разрешава применом начела тројичне онтологије на еклисиологију.

Зизјулас се не устеже да говори о Цркви као о структури, али он тој речи даје једно сасвим ново значење. Он говори о службама у Цркви, али увек наглашава онтолошки појам љубави, заснован на тројичној онтологији, као онај који тим службама даје да се разликују, али да и даље, упркос свим разликама, сачувају Тело Христово као једно и јединствено. Његов омиљени израз, којим објашњава однос између христологије и еклисиологије, јесте „корпоративна личност“. Христос је „корпоративна личност“, али је за њега и Црква такође корпоративна личност, а не просто колектив личности. Она, заправо, и нема ипостас по себи него јесте његово мистичко Тело.

Ово начело он примењује на питање о идентитету Цркве. Као што смо рекли, кроз историју се појавило неколико тенденција које су идентитет Цркве објашњавале на погрешан начин. Прва јесте исповедничко-идеолошка тенденција, присутна у периоду 16–18. в. када су и Православни свој богословски и црквени идентитет покушавали изразити кроз исповедања вере у којима су наглашавали шта *нису* за разлику од Римокатолика и Протестаната. Друга тенденција је она мисионарска која је идентитет Цркве видела у њеном послању. Трећа тенденција је моралистичка, која Цркву посматра као чувара моралних норми, а четврта је терапеутска, која Цркву посматра у функцији исцељења човека. Све оне суштински своде Цркву само на један од њених аспеката, занемарујући притом евхаристијско утемељење црквене заједнице. Ове тенденције, запажа Зизјулас, нису само ишчезли историјски феномени, него се (по Зизјуласу – на жалост) често могу наћи у црквеном животу данас.

Митрополит је препознатљив и по свом настојању да објасни црквене службе на један начин који неће говорити о њима само из перспективе административног устројства, него дајући им богословско утемељење. Он често наглашава улогу епископа као онога који иконизује Христа на литургији и око кога су на литургији сабрани сви верни. Свакако, он не занемарује ни иконичност осталих црквених служби. Он неколико својих радова почиње објашњавајући да је свака црквена служба охристовљена, тј. да представља неки од аспеката Христовог служења. Те службе нису паралелне Христовом служењу, него су

његове пројаве. Ипак, епископска служба је она која садржи пуноћу свих служби и иконизује Христа *parexcellence*. Управо ово христолошко иконично утемељење епископске службе брани Зизјуласа од епископомонизма: његова теологија није христомонична, али јесте христоцентрична. Христос свој идентитет Сина има у односу са Оцем. Али Он, како истрајно истиче Зизјулас, није индивидуа него личност и у односу према Цркви. Он би без Цркве такође био, како се оштро изразио Зизјулас, а што смо већ помињали „индивидуа најгоре врсте“. Дакле, личносни однос је онај који даје идентитет. У Цркви епископ је незамислив без заједнице, као и заједница без епископа. Еклисијална јерархичност, као и она у тројичној онтологији не укида заједницу него је њен предуслов.

Када објашњава на који начин се ово догађа, Зизјулас упућује на однос између христологије и пнеуматологије онако како се он преноси на еклисиологију. Тело Христово се остварује у историји тако што Дух Свети уноси есхатон у његово биће. Не смемо сметнути са ума да је за Зизјуласа темељно начело онтологије оно Св. Максима Исповедника по коме је „истина стање [тек] будућег века“. То значи да је улога Духа Светог ништа мање значајна од Христове у идентитету и постојању Цркве, јер Он њој даје да иконизује оно што она тек треба да постане, а што је истинито биће. Ово се давање дешава врло конкретно, на евхаристијском сабрању које је за Зизјуласа увек једнозначно „Црква“. Он анализира различите аспекте литургије и црквеног живота и за сваки од њих налази да има иконични карактер у односу на Царство Божије. Црква је овдашње, али есхатолошко сабрање око Христа, тј. око његове иконе у историји – епископа.

Примењујући ова начела, Зизјулас објашњава један интересантан проблем који није резервисан само за најраније хришћанство. Полазећи од појма „домаће Цркве“ како се он јавља у новозаветним списима, митрополит објашњава однос између помесне и универзалне Цркве. Данас можемо слободно закључити да је његово инсистирање на Евхаристији и евхаристијској еклисиологији једини кључ за успешно решење антиномије локалне и универзалне Цркве. Најпре, он историјски доказује да „домаћа Црква“ није представљала „паралелну“ и издвојену црквену заједницу поред постојећег евхаристијског сабрања него сâмо евхаристијско сабрање једног града. Различита евхаристијска сабрања на истом простору се појављују касније. Ипак, он даје решење и за проблем односа локалне

и универзалне Цркве и у данашњим условима. Наиме, увиђајући да је Евхаристија та која формира Цркву, Зизјулас наглашава да је иста Евхаристија која се савршава на свим сабрањима та која даје идентитет тим сабрањима, не чинећи их *деловима* на један *квантитативан* начин, него су ту у питању пуна евхаристијска сабрања која су *квалитативно* идентична. Такође, за њега је битно да је у најранијој Цркви, и још дуго после, ово јединство у Евхаристији подразумевало јединство у једном епископу око кога су сабрани сви. Иако данашња пракса познаје доминацију парохијске литургије, Зизјулас наглашава да парохијска литургија не може бити посматрана као самодоволна служба него као она која се савршава у име и са благословом епископа. Разлоге за ово не треба тражити у некаквом „епископомонизму“ него у настојању са се сачува начело по којем су многи сабрани око једног и по коме је један служитељ многих.

Данас можемо закључити да је еклисиологија коју предлаже и објашњава митрополит Јован најзрелије виђење Цркве и њеног устројства које је дао један савремени православни богослов. Оно тек треба да се оствари превазилажењем историјских тенденција о којима он говори, али најпре сталним упућивањем на есхатолошки идентитет црквеног сабрања. У том смислу, његова еклисиологија није само теоријски пројекат, него представља нацрт за једну практичну обнову црквеног живота и литургијске свести Народа Божијег.

7. ХРИШЋАНСКА АНТРОПОЛОГИЈА

7.1. Увод

Зизјулас је своју теологију одувек схватао као ону која има да каже ствари које су релевантне за човеково постојање. Штавише, добар део приговора који су му упућивани свде се на наводни Зизјуласов „персонализам“, тј. на читавање човековог појма личности у божански начин постојања. Овај приговор, међутим, не стоји зато што Зизјулас заправо поступа обратно. Он почиње из тројичне перспективе и кападокијског схватања личности (пре свега, личности Бога Оца), па тек затим говори о последицама које оваква онтологија има на плану човековог постојања. Ипак, сви критичари Зизјуласовог персонализма индиректно му самом том критиком одају признање. Заиста одавно у православној теологији није било богослова који је на тако јасан начин говорио о томе колико и како је тројична онтологија релевантна за човеково постојање. Биће Бога сигурно није конструисано из бића човека, али се божански начин постојања одражава и на човеково биће.

Сигурно да је централни појам преко кога се божански план преноси на људски – појам личности. Човек је такође личност, што Зизјулас увек заснива на тумачењу човекове икониčnosti и боголикости (Пост 1, 26). Зато Зизјуласову антропологију не занимају толико анализе човекове физиолошке конституције или његових психолошких својстава. За њега је антропологија, такорећи, просопологија и зато велику пажњу посвећује, по њему, погрешним поимањима личности у античкој и савременој мисли јер сматра да су оне умањивале капацитете човековог бића.

У Зизјуласовој мисли није могуће наћи ни једну изоловану богословску дисциплину, па је такав случај и са антропологијом. Поред тријадолошког заснивања антропологије, ту је и христолошко. Зизјулас, наиме, често тумачи Христа као онога ко је остварио онтолошку повезаност Бога и човека и тиме променио (тј. спасао) човеково постојање.

Посебно интересантан аспект Зизјуласове антропологије представља давање значења појму истине. Он појам истине од епистемолошког претвара у егзистенцијални. О истинитости се до времена модерне говорило готово искључиво у логичком кључу. Истина је углавном била појмљена као „одговарање ствари и ума“, а постмодерна је, чини се, напустила и саму могућност овог „одговарања“, те тиме и истиновања. Ово је Зизјуласу дало подстрек да заснује другачији појам истине, који неће бити сведен само на логички процес, али који неће бити ни одустајање од истиновања. Зато он на истину гледа не више као на епистемолошки, него као на егзистенцијални појам. Истина је начин постојања који се остварује само у односу са другима (и са Другим). Дакле, истина човековог постојања остварује се у Цркви. Њена пуноћа је, за Зизјуласа, стање будућег века.

7.2. Божија и човекова личност (сличност и разлике)

Зизјуласу се често приговара да о појму личности говори под утицајем персонализма и егзистенцијализма, те да се и сувише ослања на философију. Различити теолози су му замерали различите ствари, али је то најчешћа од свих примедби. Поновили су је С. Агуридис⁸⁸¹, Н. Лудовикос⁸⁸², Џон Бер⁸⁸³ и Л. Турческу⁸⁸⁴. Међутим, Зизјулас тврди да је појам личности пре свега *богословски* термин који израња из Божијег откривења у Христу. За њега говорење о Богу никад није говорење о Божијој суштини (о томе *шта* Бог јесте), него о његовој личности (о томе *како* Бог јесте). О томе смо већ говорили у поглављу о началију Бога Оца у којем је показано да је Отац – као узрок Свете Тројице – узрок и личног постојања и Сина и Духа. Ово је Зизјуласу полазна тачка за тумачење појма личности и зато он настоји да покаже да *овај појам има свој корен у отачком богословљу, а не у савременој философији.*

⁸⁸¹ Уп. Јован Зизјулас, „Битије Бога и битије човека“, *Видослов* 30 (Преображење 2003) 49–78,51.

⁸⁸² Nicholas Loudovikos, „Person instead of Grace and Dictated Otherness: John Zizioulas' Final Theological Position“, *Heythrop Journal*, LII (2011) 694–695.

⁸⁸³ О њиховој позицији према Зизјуласу в. Alan Brown, „On the criticism of Being as Communion in Anglophone Orthodox Theology“, *Theology of John Zizioulas*, 2007, 43–47.

⁸⁸⁴ Lucian Turcescu, „‘Person’ versus ‘Individual’. Another Modern Reading of Gregory of Nissa“, *Modern Theology* 18 (2002) 527–528.

Он верује да догмат о Светој Тројици, али и сви догмати потврђени на васељенским саборима, откривају истине које се односе на човеково постојање. Сходно томе, догмате не треба просто излагати, већ тумачити у светлу њиховог значаја за људско постојање.⁸⁸⁵ У том контексту Зизјулас одбацује приговор да је његово тумачење појма личности засновано на философирању и под утицајима персонализма и егзистенцијализма. Он жели да покаже да његово поимање личности није под утицајима философских праваца⁸⁸⁶ који су се развили на Западу, и то зато што сви ови типови персонализма имају, према Зизјуласу, једну заједничку тачку на којој темеље појам личности, а то је *свест (савест)*⁸⁸⁷.

Зизјулас такође тврди да је његов приступ персонализму другачији од приступа, на пример, Берђајева и других философа и теолога прве половине 20. века, који су наглашавали супротности између индивидуе и личности. Приступ сличан Берђајеву имали су и Мартин Бубер и Габријел Марсел тврдећи да личност човека треба ставити у службу друштвености (социјалности). Иако је склон да за одређење појма личности призна Буберу одређене заслуге које су веће од оних учињених пре њега⁸⁸⁸, митрополит пергамски не прихвата да се личност стави у функцију било чега, па макар и друштва. Зизјулас се не слаже ни са покушајем славенофила који су саборности давали првенство над личношћу, јер су личност тумачили као последицу заједнице. По његовом схватању, личност би се на овај начин потчињавала општости (заједници) и тиме била укинута управо као личност⁸⁸⁹.

Егзистенцијализму Зизјулас признаје допринос када је реч о односу природе и личности, пре свега због његовог истицања важности слободе

⁸⁸⁵ Ј. Зизјулас, „Битије Бога и битије човека“, 51; Ј. Зизјулас, *Догматске теме*, Нови Сад, 2002, 14.

⁸⁸⁶ Занимљива је и Лудовикосова примедба да „многи његови [Зизјуласови] темељни концепти, попут личности и њене слободе, монархије Оца, евхаристијског карактера заједнице, егзистенцијалног значаја еклисиологије, мислим да показују у правом смеру, премда веома ретко доспевају даље од модерне философије“ (N. Loudovikos, „Person Instead of Grace and Dictated Otherness: John Zizioulas’ Final Theological Position“, *The Heythrop Journal* LI [2011] 684–699, 698).

⁸⁸⁷ Ј. Зизјулас, „Битије Бога и битије човека“, 55.

⁸⁸⁸ Ј. Зизјулас, *Јединство Цркве у Светој Евхаристији и у Епископу у прва три века*, 35, фн. 30.

⁸⁸⁹ Ј. Зизјулас, „Битије Бога и битије човека“, 55.

личности. Међутим, егзистенцијализам, по његовом тумачењу, ипак није успео да открије онтологију личности у којој „један“ и „многи“ постоје једновремено, а да не потискују један другог настојећи да преузму доминацију. Узрок те немогућности објашњења истовременог постојања јесте управо ограниченост егзистенцијалистичке критике претходних западних онтологија. Наиме, Зизјулас примећује да Хајдегер представља „значајан домет западне мисли нарочито у ослобађању онтологије од апсолутног ‘онтизма’ и рационализма, иако не и од појма свести и субјекта“⁸⁹⁰. Зато се Зизјулас позива на Левинасову критику Хајдегера⁸⁹¹, поготово на његов израз „панорамска онтологија“, за коју тврди да је немогућа у примени на биће Божије.⁸⁹² Дакле, Зизјулас егзистенцијализму признаје релативну вредност као философском правцу зато што је утврдио боље претходних философија, али се митрополит пергамски јасно одређује о томе шта и у егзистенцијализму није подударно са (по њему меродавним) отачким појмом личности.

За Зизјуласа личност није центар ни субјект стварности нити збир психолошких искустава (овакво схватање он често и доследно критикује приписујући га Св. Августину⁸⁹³). Да све ово личност није он изводи из свог учења о Светој Тројици по којем су три личности међусобно различите, а притом сапостоје. Ово сапостојање је вечно и зато ниједна личност није замислива без друге две. Но питање је – шта је то што омогућава вечно сапостојање трима

⁸⁹⁰ Ј. Зизјулас, *Од маске до личности*, Србиње – Београд – Ваљево, 1998, 28, фн. 32.

⁸⁹¹ Т. Еблес каже да је „Зизјуласу добро познато како Левинасова замерка, поготово против Хајдегера, каже да је онтологија када се све сведе – тоталистична: ‘разумети партикуларно биће значи ставити се с ону страну партикуларног’. Али, Левинсова критика ‘разумевања’ као фундаментално онтолошке релације није тек просто функција мишљења као категорије индивидуалистичке (августиновске) интроспекције, као што Зизјулас мисли.“ (Т. Е. Ables, „On the Very Idea of an Ontology of Communion: Being, Relation and Freedom in Zizioulas and Levinas”, *The Heythrop Journal* LII [2011] 672–683, 676).

⁸⁹² Ј. Зизјулас, *Од маске до личности*, 29. Мерилин Лоренс показује да је Зизјулас заиста на трагу Левинасове критике Хајдегера, али на један креативан начин. Тачније, он не преузима Левинасову критику егзистенцијалистичке философије, него са егзистенцијалистима води дијалог руковођен отачким начелима (Мерилин Лоренс, „Тео-онтологија: забиљешке о Зизјуласовом бављењу Хајдегером“, *Видослов* 40, 2007, 107–111).

⁸⁹³ Л. Турческу напомиње да за Зизјуласа „опстанак јединствености не може бити осигуран било којим својством суштине, тј. природе“ (L. Turcesu, „‘Person’ Versus ‘Individual’, and other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa”, *Modern Theology* XVIII/4 [October, 2002] 527–537, 528.)

божанским личностима? Зизјуласов одговор је да је то љубав која подразумева да је личност друго име за однос (релацију).⁸⁹⁴

Непоколебљиво заговарајући да је Отац узрок Свете Тројице – што је, како каже, утемељено на учењу светих отаца – он прави дистинкцију у односу на персонализам и тиме показује да појам личност не позајмљује из философије него управо из теологије у којој му је, по њему, родно место.⁸⁹⁵ Дакле, за Зизјуласа, заједница у Богу извире из личности Оца. С обзиром да му је замеран утицај наводног „платонизма“, Зизјулас, одговарајући критичарима, наглашава да постоји огромна разлика између новоплатонизма и светоотачке, односно библијске мисли. Она се пре свега запажа у погледу на свет и историју: новоплатонизам светску хармонију приписује почетку историје света, док је светоотачка и библијска мисао виде тек на крају⁸⁹⁶. Зизјулас се у овом тумачењу ослања на Св. Максима који је говорио о хармоничном свету последњих ствари и о крајњем циљу живота као о складном „свету Царства“.⁸⁹⁷ За Зизјуласа је битно да се ослања баш на Св. Максима у односу према наводном „платонизму“ као и по питању теологије личности зато што је Св. Максим и библијски теолог, али и теолог који је осмислио философске тенденције у византијском богословљу⁸⁹⁸.

За Зизјуласа је питање личности централно питање богословља, док је за његове опоненте оно споредно. Интересантно је да је њему сличну позицију објаснио савремени руски богослов о. Софроније Сахаров:

„За једне је карактеристично да Прво-Апсолут замишљају као надличан. Персоналност је за њих у најбољем случају први степен деградације,

⁸⁹⁴ Ј. Зизјулас, „Битије Бога и битије човека“, 56.

⁸⁹⁵ Ј. Зизјулас, „Битије Бога и битије човека“, 58.

⁸⁹⁶ Ј. Зизјулас, „Битије Бога и битије човека“, 59–60; Ј. Зизјулас, *Екклесиолошке теме*, 12–13.

⁸⁹⁷ Ј. Зизјулас, „Битије Бога и битије човека“, 60.

⁸⁹⁸ Ј. Зизјулас, „Битије Бога и битије човека“, 59–60; Ј. Зизјулас, *Екклесиолошке теме*, 16. Уп. С. Л. Епифанович, *Пребодобни Максим Исповедник и византијско богословље*, Беране, 2006, 166–176.

самоограничења Апсолута. За друге, управо личност лежи у самој основи свега постојећег. Ово и јесте наше хришћанско виђење Бога и света.⁸⁹⁹

Јасно је да Агуридис и Панагопулос припадају првом типу мислилаца, док је Зизјулас доследан хришћанском предању личносне теологије.

На који начин Зизјулас повезује божанску и људску личност? О онтологији је могућа реч само уколико поставимо питање о Богу као *бићу*, каже Зизјулас.⁹⁰⁰ Његова упоришна тачка за ову тврдњу је Божији исказ записан у Библији: „Ја сам онај који јесам“ (Изл 3, 14). Јасно је, дакле, да је Бог већ у Старом Завету схваћен као личност⁹⁰¹. Овај библијски исказ молитвено понављају евхаристијске анафоре којима се обраћамо Богу: „Ти који увек јеси“ или „Владико који јеси“ и сл.⁹⁰²

Зизјулас тврди да, ако се на такав начин обраћамо Богу, тиме истичемо да је његово биће директно супротно небићу. Самим тим, Божије биће је сасвим различито од света створеног из небића.⁹⁰³ Да бисмо о Божијем бићу богословствовали неопходно је, држи Зизјулас, да усвојимо три разликовања које чине Кападокијски оци: 1) чињеницу да Бог *постоји*, 2) да су његове божанске *енергије* распрострањене свуда по свету и 3) да нам је *суштина* Божија сасвим непозната. Ипак, по њему је најважније то што је људима познат *начин Божијег постојања* откривен у његовој икономији.

⁸⁹⁹ Софроније Сахаров, *Видети Бога као што јесте*, Манастир Хиландар, 1996, 147.

⁹⁰⁰ П. С. Петерсон каже да се „личност, за разлику од индивидуалних карактеристика, не може класификовати; она просто ‘јесте’, дата је као дивна аналогија различитости и љубави унутар Тројице“ (P. S. Peterson, „The unquantifiable value of *imago Trinitatis*: Theological anthropology and the bioethical discourse on human dignity“, *Human Reproduction and Genetic Ethics* XIV/2 [2008] 27–38, 35).

⁹⁰¹ И. Мидић, *Биће као есхатолошка заједница*, Пожаревац, 2008, 36.

⁹⁰² Ј. Зизјулас, *Битије Бога и битије човека*, 63; Ј. Зизјулас, *Догматске теме*, 183.

⁹⁰³ Ј. Зизјулас, „Битије Бога и битије човека“, 63. Ово свакако не значи да је Зизјулас склон дијалектичком односу бића и небића, попут аристотеловског или оног код К. Барта где се биће и небиће појављују као две стране истог питања (шта јесте?). За њега је појам небића библијски тј. апсолутан. То се посебно види по томе што он, следећи Св. Атанасију и другим Оцима, разликује нетварног Бога као „истински постојећег“ и свет као „постојећи“ али створен из небића (дијалектика тварног и нетварног). Дакле, за Зизјуласа небиће није друга страна бића и обратно, него апсолутно ништавило чији појам упућује на библијски појам стварања.

Кападокијци, говорећи о начину постојања Бога, указују на Бога као лично биће, те на то да личности Свете Тројице имају онтолошки карактер (иако они не користе ову терминологију). Свакако да је за терминолошко дефинисање појма личности као основног онтолошког појма врло значајна била богословска проблематика четвртог века. Она се састојала у потреби да се јасно дефинише онтолошка категорија која описује оно што је у светописамском језику и код Св. Атанасија Великог било познато као „имена“ (Отац, Син и Свети Дух). У исто време, реч „ипостас“ још се примењивала у значењу суштина. Као што А. Мелисарис каже за Кападокијце:

„Оци, инспирисани оним што је понуђеноу оригиналној форми Светог Писма, узели су као њихов крајњи закључак, и направили своју револуцију уклањањем категорије ипостаси из опште, безличне супстанце, и припојили је парцијалној и одређеном лицу, тако да је то сада било лице (личност), а не супстанца (или њени сурогати, на пример, космос), које је присвајало онтолошку крајност. Овако је личност била обдарена онтолошким садржајем.“⁹⁰⁴

Ово је за Зизјуласа необично битно јер сматра највећом (само)обманом увести у личности Свете Тројице неонтолошке (природне) садржаје. По њему је онтолошки језик једини који доликује тријадологији, односно говорењу о Богу као иманентној Тројици.⁹⁰⁵

Богословље о *суштини* Божијој, по Зизјуласу, није могуће осим кроз потпуни апофатизам. Али, због тога што Бог долази међу нас и са нама општи као личност – могуће се изражавати у онтолошким категоријама, чак и *емпиријски*. Он се у целокупној овој проблематици чврсто држи евхаристијског искуства из којег закључује да се никада не молимо суштини Божијој нити енергијама Божијим⁹⁰⁶. Уз то, уколико наше богословље престане да буде молитвено, оно ће престати да буде и искуствено: по Св. Григорију Богослову то онда неће ни бити

⁹⁰⁴ Athanasius Melissaris, „The Challenge of Patristic Ontology in the Theology of Metropolitan John (Zizioulas) of Pergamon”, *The Greek Orthodox Theological Review* 44, 1–4 (1999) 474–475.

⁹⁰⁵ Ј. Зизјулас, „Битије Бога и битије човека“, 64.

⁹⁰⁶ Ј. Зизјулас, *Догматске теме*, 183.

богословље. Дакле, за Зизјуласа је биће Бога личносно. Без овог сазнања није могуће говорити о сличностима и разликама између Божије и људске личности.

7.3. Божије и људско лично постојање

Управо зато што је за њега личност најбитнији онтолошки појам, Зизјулас мора да говори и о погрешним схватањима личности. За њега су у том смислу најважнија два погрешна схватања човекове личности. Прво схватање митрополит историјски веже за период старе грчко-римске цивилизације. Друго је новије и веже се за схватање индивидуализма.

Када говори о настанку отачког појма личности, Зизјулас говори о историјским околностима у којима се тај појам појавио. Сигурно да је основни извор за отачко схватање личности библијски монотеизам а потом и новозаветна вера у Бога који је Отац, Син и Свети Дух. Ипак, врло је битно познавати и оно схватање личности које су имали Грци и Римљани тог доба. Како његове налазе сажима Е. Расел:

„Зизјулас тврди да ни грчка ни римска традиција не приписују личности онтолошки садржај. Захваљујући затвореној, монистичкој онтологији која је овим традицијама заједничка, највише што може бити речено јесте да су људска бића личностна.“⁹⁰⁷

Та условна „личност“ је заправо појмљена као „маска, личина“⁹⁰⁸, а највећи домет личности јесте „побуна против хармоничног јединства које му се намеће као логичка и етичка нужност“.⁹⁰⁹ Врло слично значење има и римска *persona*.

Отачка мисао је, ипак, унела библијско схватање у грчко-римски свет. Последице овог процеса су изузетно битне за хришћанску просопологију и антропологију. Е. Расел сажима те последице на следећи начин:

⁹⁰⁷ Edward Russell, „Reconsidering Relational Anthropology: A Critical Assessment of John Zizioulas’s Theological Anthropology”, *International Journal of Systematic Theology*, 5/2 (2003) 169-170.

⁹⁰⁸ Ј. Зизјулас, *Од маске до личности*, 11

⁹⁰⁹ Ј. Зизјулас, *Од маске до личности*, 12.

„[...] патристичка теологија, нарочито Кападокијски Оци, остварили су оно што Зизјулас сматра ‘револуцијом’у теолошкој мисли: *поистоветили су ипостас са личношћу*. Значај овог покрета је двострук:

а) Личност више није додатак бићу, тј. није више категорија којој додајемо конкретни смисао тек онда када потврдимо њену онтолошку ипостас. Она је сама по себи ипостас бића.⁹¹⁰

Ништа мање није значајна ни друга последица:

б) Бића не црпу своје постојање из ‘бића по себи’ – дакле, биће само по себи није једна апсолутна категорија – већ га црпу из личности, прецизније речено из онога што конституише биће, тј. омогућава бићу да буде биће.⁹¹¹ Како А. Мелисарис с правом примећује, ово прекомпоновање је из корена променило хеленско схватање личности и домета људског бића. Ова значајна философска револуција заувјек је променила историју онтологије, која је до тада била под доминацијом грчког ”затвореног монизма”, а то је преокрет на коме је и Зизјулас темељио своје схватање личности.⁹¹² Наравно, суштинска промена која се десила јесте она у кападокијској теологији и онтологији када је појам „личности“ повезан са појмом „ипостаси“ чиме је овај први добио онтолошки карактер, а други појам је јасно дефинисан и разграничен од појма суштине (природе).⁹¹³ На тај начин је први појам лишен неонтолошких значења (маске, друштвене улоге), а други је изузет из атанасијевског језика у коме је био синоним општим категоријама. С обзиром да је у кападокијској тријадологији Отац тај који рађа Сина и исходи Духа Светог, и с обзиром да је „именима“ Отац, Син и Дух дата категорија личности–ипостаси, то значи да је у кападокијској теологији ипостаси дато да буде најважнији, примарни онтолошки појам. Готово да нема списка у којем Зизјулас не подсећа на ову појмовну „револуцију“.

⁹¹⁰ Edward Russell, „Reconsidering Relational Anthropology: A Critical Assessment of John Zizioulas’s Theological Anthropology”, *International Journal of Systematic Theology* 5/2 (2003) 170.

⁹¹¹ Edward Russell, „Reconsidering Relational Anthropology: A Critical Assessment of John Zizioulas’s Theological ...”, *International Journal of Systematic Theology* 5/2 (2003) 170.

⁹¹² Athanasius Melissaris, „The Challenge of Patristic Ontology in the Theology of Metropolitan John (Zizioulas) of Pergamon”, *The Greek Orthodox Theological Review* 44, 1–4 (1999) 473.

⁹¹³ J. Зизјулас, *Од маске до личности*, 19–20.

Други погрешан приступ људској личности, верује Зизјулас, јесте онај развијен у савременом индивидуализму. Зизјулас разликује личност и индивидуу и описује ту разлику. Тако, на пример, личност не подразумева бројчану категорију, док јединка подразумева. Јединка подразумева и сврховитост унутар колектива, док личност не би требало да буде употребљена у сврху било каквог циља. Ипак, иако се чини да личност као самоциљ јесте схваћена сама по себи, парадокс је у томе да ствар ипак стоји другачије јер личности, да би била личност, потребна је заједница, док индивидуа свој идентитет добија разликовањем (диференцијацијом) од других индивидуа⁹¹⁴. Како каже Л. Турческу: „Индивидуализација је управо чињеница која онемогућава истинску заједницу, јер подразумева дистанцу и отуда поделу уместо разлике.“ Личност, међутим, жели „да постоји као конкретни, јединствени и непоновљиви ентитет“.⁹¹⁵ Румунски теолог са правом сажима Зизјуласово схватање личности и индивидуе када, цитирајући митрополита, примећује:

„Личност је тако апсолутна у својој јединствености, да не допушта да буде посматрана као неки аритметички концепт, да буде постављена уз друга бића, да буде комбинована са другим објектима или да буде коришћена као средство чак ни најсветијег циља. Личност је сама по себи циљ; личност (персоналност) је потпуно испуњење бића.“⁹¹⁶

Оно што у овој ствари вероватно узнемирава Зизјуласа јесте то што појединац, пребројавањем, може постати део статистике, док је личност, по његовом мишљењу, толико јединствена да сваки покушај да буде сведена на део статистике треба избегавати као охолост пред најдубљим и најсветијим аспектом бића по себи. За Зизјуласа је личност, дакле, основни онтолошки појам, оно што представља боголикост човеку „образ и подобје Божије“⁹¹⁷ и зато не сме бити

⁹¹⁴ Ј. Зизјулас, *Јединство Цркве у Евхаристији и у Епископу*, 35, фн. 30.

⁹¹⁵ Lucian Turcescu, „‘Person’ versus ‘Individual’: Another Modern Reading of Gregory of Nissa”, *Modern Theology* 18 (2002) 529.

⁹¹⁶ L. Turcescu, „‘Person’ versus ‘Individual’”, 529.

⁹¹⁷ Ј. Зизјулас, *Јединство Цркве у Евхаристији у Епископу*, 35, фн. 30

схваћена у било какавом квантитативном или аритметичком кључу. Како каже Турческу:

„Личност није нешто што се тиче квалитета или капацитета било које врсте: биолошких, социјалних или моралних. Личност се тиче ипостаси, тј. онога што захтева јединственост у апсолутном смислу речи, а ово не може бити загарантовано позивањем на пол, или функцију, или улогу, или чак на култивисану свест о себи и њена психолошка искуства.“⁹¹⁸

У трагању за истинском људском личносношћу треба да се упознамо са релационом онтологијом и то не само у њеном историјском пореклу него и тамо где се тиче везе божанског и човечанског личносног постојања.

За Зизјуласа је и Божије и људско постојање личносно. Стога он себи поставља задатак да истражи у чему су сличности а у чему разлике између Божије и људске личности. Наравно, најлакше је почети тиме да *бесмртностима* једино Бог (1Тим 6, 16), али опет мора се констатовати и чињеница да смртни човек тражи начине да се ослободи трулежности и *досегне бесмртност*, да надиђе просто „биће“ и досегне „вечно биће“, а заувек избегне „небиће“⁹¹⁹. Човек, дакле, трага за бесмртношћу, а Бог будући да је Спаситељ помаже му у томе. Тај човеков напор да достигне бесмртност Зизјулас назива „путем обожења“ и сматра да оно може бити остварено само ако човек поступа као личност и, уопште говорећи, само ако постоји на начин личности.⁹²⁰

О важности питања „*како* Бог јесте“ (тј. који је *модус* његовог постојања) већ је било речи. Сада се тога треба присетити, пошто је одговор на то питање, по Зизјуласу, неопходан да би се разумео појам личности. С друге стране, *начин* на који Бог „јесте“ опредељује и предодређује *начин* на који „јесте“ човек (тј. тријадологија одређује антропологију), јер је Бог (тачније Богочовек) мера човека, а не обратно.⁹²¹ Више пута смо поновили да то своје „*како* јесте“ Бог човеку

⁹¹⁸ Lucian Turcescu, „Person’ versus ‘Individual’”, 528-529.

⁹¹⁹ J. Зизјулас, *Заједница и другост*, 106.

⁹²⁰ J. Зизјулас, „Битије Бога и битије човека“, 66.

⁹²¹ А. Јевтић, „Исихастичка антропологија“, *Загрљај светова*, Србиње, 1996, 25-26.

открива у Христу, тј. у икономији Свете Тројице. Човеков одговор на ово откривење које је кулминирало у догађају крста Христовог мора бити, по Зизјуласу, прихватање тог крста. Он прихватање крста назива трагиком људске личности која се превазилази у есхатолошком царству⁹²². Разјашњење тога због чега ову трагику у историји није могуће превазићи, а у будућем Царству јесте, Зизјулас види у томе што су људи у историји још увек као личности одељени од Бога и управо зато не могу да остваре бесмртност, док ће у будућем Царству ова трагика бити превазиђена, будући да ћемо у њему бити заједно са Богом.⁹²³ На тај начин ће се превазићи не само трагедија пада, него и трагедија створености или датости бића.⁹²⁴ Одељеност, као саставни аспект створених бића као таквих у есхатону ће бити превазиђена односно „наткриљена“ љубављу Божијом, у чему се и састоји остварење човека као личности.

Воља којом је преко свога Сина у Светоме Духу Бог, из љубави, створио овај свет, открива нам да наша заједница са Богом треба бити *лична заједница*. Зизјулас подсећа на професора Ј. Романидиса који каже да је Божије откривење у потпуности лично, тј. од личности ка личностима.⁹²⁵ Ако је то тако, а Зизјулас држи да јесте, онда се просто намеће питање како се постиже та, за човека спасоносна, веза између божанске и људске личности? Ту карику Зизјулас налази у оним библијским речима – „по слици и по подобју“ (Пост 1, 26)⁹²⁶. Дакле, према слици Бога створен је човек. Да би створено и нестворено ступило у везу по Зизјуласу је потребно да личност постоји са обе стране (макар и не истог ступња савршенства). Важно је запазити да за њега израз „по слици“ не означава својство

⁹²²Ј. Зизјулас, „БитијеБогаибитијечовека“, 75.

⁹²³Ј. Зизјулас, „БитијеБогаибитијечовека“, 75

⁹²⁴ Говорећи о тајни Крста, о. Георгије Флоровски потврђује наведени Зизјуласов став да „Христос не предаје себесамозагрех света, него и ради нашег прослављења. Он предаје себесамозагрехни род људски, но за Цркву, да би је очистио и осветио, учинио је светом, славном и непорочном (Еф 5, 25–27)“ (Г. Флоровски, „Осмртина крсту“, у: *Црква је живот*, ФинеГраф, Београд, 2005, 234–256, 243).

⁹²⁵ Интересантно је (егзистенцијалистичко и персоналистичко) гледиште Шилебека са покоем откривање Божије благодатне биваније одозго и одоздо, већ из сусрета људских бића у историји, будућим сусретима јалогосновним оду сипостојања људске личности (Edward Schillebeeckx, *Christ, the Christian Experience in the Modern World*, London, SCM Press, 1980).

⁹²⁶Ј. Зизјулас, *Догматске теме*, 215.

Бога које се просто одсликава у човеку, већ је ту реч о *могућности* да човек постоји на начин личности, тј. управо онако како постоји Бог. Људску личност треба, дакле, сагледавати у светлости обрасца Божијег личносног постојања.⁹²⁷

7.4. Значај христологије у објашњењу односа Бога и човека

Појам „слика Божија“ у Цркви је увек схватан кроз дело Христа и Духа – кроз икономију Свете Тројице.⁹²⁸ Према халкидонској формули биће Бога и биће човека повезани су (несливено али и неразделиво) у Христу. Зизјулас ову чињеницу сматра пресудном за однос божанске и људске личности.⁹²⁹ Релација Бог–човек се остварује унутар историје у којој, међутим, није могуће да се мимоиђе крст. Христос се на крсту свог земног живота предао смрти, чиме је показао како он „јесте“ у односу на Оца, откривајући тако свој лични (тј. са Оцем нераскидиво повезан) живот. Зизјулас тврди да човек баш као и Богочовек мора претрпети трагичност крста управо због тога што је личност.⁹³⁰

Врло је важно разумети реалност крста, тј. схватити да се ту не ради ни о каквој метафори него о једном егзистенцијалном или онтолошком догађају, јер крст показује да наше усиновљење ради којег се он и збио није никаква метафора него онтолошка реалност. Наиме, Бог није дао Сина свог само да за људе буде распет, него пре свега да његово распеће буде основ за човеков синовски однос са

⁹²⁷Ј. Зизјулас, „О људској способности и неспособности“, у: *Заједница и другост: Даље студије о личности и Цркви*, превод Јелена Фемид-Касапис, Епархија пожаревачко-браничевска, Пожаревац, 2011, 229. О историји искуства бивања личношћу није много значајна за философију Мекверика же: „Философилично бића представљају један тип мишљења који има дугу историју и који је такође био и врло ораширен. Његово различитост не можемо пратити уназад до Јеврејских и Јудејских рефлексија, или код западних мислилаца попут Паскала и Августина, или у романима Достојевског и неких идеја маркускерелигије. Међутим, најнепосреднији утицај са којим треба рачунати био је поновно откриће Кјеркегорове мисли у овом [двадесетом] веку... Он је заиста дошао на својетеку двадесетом веку и било би тешко проценити његово утицај на религијску мисао нашег времена.“ (John Macquarrie, *Twentieth Century Religious Thought*, London, SCM, 1963, 194.) Мекверика представник овог персоналистичког приступа води Мартина Бубера, Карла Хајма, Мигела де Унамуна, Николу Берђајева, Сергеја Булгакова итд. И док њих не сматра егзистенцијалистима у строгом смислу, следеће сматра: Мартина Хајдегера, Карла Јаспера, Жан-Пол Сартра, Габријела Марсела итд.

⁹²⁸Ј. Зизјулас, „Битије Бога и битије човека“, 68.

⁹²⁹Ј. Зизјулас, „Битије Бога и битије човека“, 69.

⁹³⁰Ј. Зизјулас, „Битије Бога и битије човека“, 75.

њим⁹³¹. Очигледно је да митрополит пергамски овде, повезивањем Христа са његовим следбеницима, наглашава значај крста у реалном животу свих хришћана као Цркве чиме чини актуелним светоотачко богословље крста на сличан начин као и његов учитељ о. Георгије Флоровски⁹³². За обојицу је крст саставни елемент хришћанског схватања света, али ипак не и последња реч у том схватању.

То је разлог због кога у овом контексту Зизјулас говори о томе да Бог није само онај који јесте него и онај који ће доћи⁹³³. И крст и Царство Божије хришћани примају искључиво кроз једнога – кроз Христа. С друге стране, личност Христова није само есхатолошка него и историјска стварност, и зато, уверен је Зизјулас, човек има могућност да оствари онтолошки однос са Богом већ *овде и сада* у Цркви и њеном литургијском животу. На основу онога *како Бог јесте* (а Бог нам је оно *како* свог личног постојања открио преко тројичне икономије у Христу) човек може да преокуси *шта ће он (човек) бити*. Овде се види колико је на митрополита пергамског утицао Св. Максим Исповедник и његова мисао о есхатолошком испуњењу човековог бића оним осећајем беспочетности и бескрајности коју по природи има само Бог⁹³⁴.

Зизјулас мисли да се хришћанско богословље у сусрету са јелинским светом нашло у деликатном положају јер се мисао Јелина занимала суштином бића, дајући притом свету божански карактер⁹³⁵ и самим тим истинско (вечно) постојање⁹³⁶. С друге стране, као главни ослонац тог богословља стајала је Библија која је откривала Бога сасвим различитог од света. Узимајући у обзир и једно и друго мишљење хришћански Оци су покушали да их искористе као оквир за разумевање људског бића. Зизјулас је уверен да стварност људског бића уопште није једноставно сагледати јер, како каже, чак је и емпиријски човек (од

⁹³¹Ј. Зизјулас, „БитијеБогаибитијечовека“, 69.

⁹³²Уп. ГеоргијеФлоровски, „ОсмртинаКрсту“, *Црквајеживот*, Београд, 2005, 253–354.

⁹³³Ј. Зизјулас, „БитијеБогаибитијечовека“, 72.

⁹³⁴МаксимИсповедник, *ОдговориТаласију*, 22.

⁹³⁵Ј. Зизјулас, „О људској способности и неспособности“, у: *Заједница и другост*, 234.

⁹³⁶Уп. И. Мидић, *Бићекоесхатолошказаједница*, 175.

кога би се евентуално могло кренути) само „сирова грађа“ из које би требало да се изгради стварни човек⁹³⁷.

Он истиче да су и Исток и Запад правили оштру разлику између бића Бога и бића човека. Међутим, тврди Зизјулас, на Западу су и Бог и човек (као и разлика између њих) посматрани уз помоћ сваком од њих припадајућих својстава, из чега је произашло схватање човека као *рационалне индивидуе* (Боетије), као и то да се човек посматра на основу његовог *психолошког искуства и свести* (Августин)⁹³⁸. На овом, по Зизјуласу, несигурном темељу у западној мисли изграђено је поимање личности као *индивидуе*.⁹³⁹ Интелект, рационалност, психолошка и морална својства постали су човекове одреднице у тзв. западној култури. Човекова способност да мисли и делује, одлучује и производи резултате, да буде свестан себе, учинили су да, како Зизјулас каже, човек буде схваћен као „аутономно сопство“.

Насупрот томе, према источној теолошкој мисли, по митрополитовом тумачењу, у човековом бићу постоји отпор према намери да буде одређен својом природом (супстанцијом) или чак и својим својствима. На Западу уобичајено становиште да је *рационалност*⁹⁴⁰ оно што човека издваја од осталих живих бића, по њему, није одрживо, јер је Дарвин, мисли Зизјулас, доказао да се рационалност не тиче разлике у врсти него само у степену. Лингвисти су опет покушавали доказати да је *језик* оно што разликује човека од свега другог, међутим, Зизјулас подсећа да они нису могли одговорити на критике које су им у вези са тим упућене. Наравно (чиме год да је одредимо) људска природа неоспорно постоји, но, за митрополита пергамског је кључно питање „да ли је могуће приступити човеку само путем његове природе“?⁹⁴¹ Он ће ово питање повезати са питањем о Божијој природи и Божијој суштини, због чега ће и питање људске личности код

⁹³⁷ Ј. Зизјулас, „О људској способности и неспособности“, у: *Заједница и другост*, 220.

⁹³⁸ Ј. Зизјулас, „О људској способности и неспособности“, у: *Заједница и другост*, 224.

⁹³⁹ Оодносуличностииндивидуев. Ј. Зизјулас, *ЈединствоЦркве*, 35-36.

⁹⁴⁰ Е. ШепардподсећадазаЗизјуласа, „рационалностнијеспецифичнаодликачовечијегсветанегајето – слобода“ (А. Shepherd, „The ‘Other’, the ‘Gift’, and ‘Priesthood’: Zizioulas’ eucharistic and eschatological theology of creation”, *Stimulus* XV/4 [2007] 3–8, 4).

⁹⁴¹ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 225.

њега добити богословски карактер. Но, повезаност ових питања код Зизјуласа изазвала је приговоре да он у своје тумачење личности Божије уноси антропоморфизам. Међутим, такви приговори, кад се пажљивије размотри његово становиште, ипак не стоје. Штавише, Зизјулас је један од најватренијих бораца за уклањање антропоморфизама из теологије.⁹⁴² Зато он теоријски заснива људску личност на основу божанских, а не заснива, чак ни не објашњава, божанску личност на основу људске (као што то, по њему, чини Августин).

Пошто за њега личност није збир психолошких, природних или моралних својстава него је у основи нешто друго, није је могуће посматрати као статичну природност (јестество). Напротив, она подразумева „отвореност бића“⁹⁴³, екстасис, што значи релацију или односност, тј. кретање ка другоме – једном речју: заједничарење. Превазилазећи границе аутономне сопствености личност, у свом излажењу из себе, остварује слободу. Зато је пут човекове личности пут ка слободи.⁹⁴⁴

На том темељу Зизјулас тражи одговор на питање: зашто је тако важан однос човека према човеку? То је зато, тврди он, што кретањем, екстатичношћу, човек постаје ипостатичан, тј. носилац своје природе. *Екстатичност* и *ипостатичност* су тако два основна елемента личности. По њему личност која

⁹⁴² М. Хаудел је описао промену на општем теолошком плану (додуше говорећи о мисији као последици поучавања о Богу), из које Зизјулас уопште не изостаје, напротив, сам је протагониста такве промене, што можемо закључити из Зизјуласове теологије, пре свега оне која говори о Светој Тројици. Хаудел каже да се на општем теолошком плану догодило следеће: „поновно откривање порекла мисије у самом Богу заснива се и на обновљеној свести о Тројици која се јавља у вези са схватањем мисије и може се приметити унутар свих конфесија Цркве. Христоцентрично тумачење *missio Dei*, које је доминирало након светске конференције о мисији у Вилингену 1952, све више је уступало место тројичном и спасењско-историјском схватању *missio Dei*. Ово је довело до значајног проширења садржаја појмова мисије и до превазилажења класичних поларизација. Док заједно гледају причу о стварању, покајању и оправдању, перспектива цркава није више само антропоцентрична него укључује и *theosis* читаве творевине која појачава димензију одговорности према свету.“ (М. Haudel, „The Relation between Trinity and Ecclesiology as an Ecumenical Challenge and Its Consequences for the Understanding of Mission“, *International Review of Mission* XC/359 [October, 2001] 401–408, 406.)

⁹⁴³ Ово је израз који Зизјулас позајмљује од Маскала: „Оно што грчка мисао не би могла толерисати, просто зато што то не би могла разумети, била би замисао да би једно биће могло постати савршеније у својој врсти тиме што ће задобити нека својства која нису раније била имплицитна у његовој природи.“ (Е. L. Mascall, *The Openness of Being*, Darton, Longman & Todd, London, 1971.)

⁹⁴⁴ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 228–229.

има оба ова елемента не може да буде „садржана“ или „подељена“, она се такође не може „поседовати“, ⁹⁴⁵ него је, напротив, јединствена и непоновљива. Уколико није тако, она неминовно пада у безличност – постаје пука супстанција (природа), безлична ствар. ⁹⁴⁶

Када би биће било „самопостојеће“ (као што је то у Аристотеловој философији – οἷοναὐτό), оно би било одређено својим сопственим границама ⁹⁴⁷. Поистовећење ипостаси са личносношћу омогућило је пробој тих граница и покрет ка другој, тј. ка заједничарењу, а то се поистовећење догодило у отачкој мисли ⁹⁴⁸. Зизјулас из тога изводи закључак да *биће јесте управо у заједничарењу, а не у самопостојању.* ⁹⁴⁹ Он инсистира на томе да (на супрот ономе што би се могло помислити) заједничарење не угрожава личну посебност, него је управо конституише. ⁹⁵⁰ За људско биће важи исто што и за божанско – оно је лично и зато не постоји као сáмо, него је по себи заједничарење, слобода и љубав. ⁹⁵¹ Спајањем јелинске и библијске ⁹⁵² мисли богословска мисао (нарочито) четвртог века је формирала став да се *појам личности конституише на основу Божанске, а не на основу људске личности.* Стога и појам људске личности може да има свој смисао само уколико је човек слика Божија.

⁹⁴⁵ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 227.

⁹⁴⁶ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 227.

⁹⁴⁷ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 108.

⁹⁴⁸ Ј. Зизјулас, *Од маске до личности*, 20.

⁹⁴⁹ Р. Крос говори скоро истоветно: „релационо постојање схваћено у хришћанској перспективи тежи за заједницом а не просто за обогаћеном субјективношћу. Штавише, заједница за којом тежи не састоји се од наше субјективности, него представља Божије самодавање човечанству.“ (R. Cross, „Disability, Impairment, and Some Medieval Accounts of the Incarnation: Suggestions for a Theology of Personhood”, *Modern Theology* XXVII/4 [October, 2011] 639–658, 641.)

⁹⁵⁰ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 228.

⁹⁵¹ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 228.

⁹⁵² Н. Росток примећује да је „Зизјулас такође тврдио да један Бог мора да буде личност и, према библијској слици, та личност је Отац. Сходно томе, Зизјулас истиче да је Отац а не усија био један Бог.“ Са овим би се, уверени смо, сложио и сам Зизјулас. Међутим, Росток у томе види прилику да понови више пута изречену примедбу Зизјуласу наглашавајући да „лоцирањем божанског јединства једино у Оцу Зизјулас је ризиковао претњу од потчињености у којој би Син и Дух имали мање божанства од Оца.“ (N. Rostock, „Two Different Gods or Two Types of Unity? A Critical Response to Zizioulas’ Presentation of ‘The Father as Cause’ with Reference to the Cappadocian Fathers and Augustine“, *New Blackfriars* XCI/1033 [May, 2010] 321–334, 333.)

Због свега реченог Зизјулас смело тврди да оно основно у христологији није тумачење Христа као онога који искупљује од грехова. Више од тога, у Христу је откривен образ Божији у творевини, чиме је човеку омогућен пут обожења. Остаје, додуше, питање да ли је искупљење неопходан предуслов за кретање ка обожењу? Зизјулас сматра да јесте и да зато искупљење и обожење не треба одвајати, јер је једино тако могуће да се у христологији људскост открије у пуноћи.⁹⁵³

Последице човековог исконског пада су биле страшне пошто је човека услед одсуства Бога (као последице тог пада) екстатичност, која је наставила да буде елемент његове личности, сада одводила у правцу амбиса или ништавила. Изопачење личности, које је после пада уследило, удаљило је човека од главне Божије намере у њену потпуну супротност. Бог је хтео да човек заједничари са њим као њему сличан, а не да буде одвојен од њега.⁹⁵⁴ Но човеково новонастало стање то није допуштало. Па ипак Бог није одустао од првобитне намере да човека приведе у потпуну заједницу са собом. Додуше, променио се начин Божијег јављања и заједничарења са човеком (будући да се појавила смрт и потреба да се она победи), да би на крају у личности Богочовека заједница човека и Бога била успостављена у пуноћи и заувек⁹⁵⁵.

7.5. Поновно успостављање односа између човека и Бога у Христу

Тек у Христу човек своју екстатичност поново усмерава ка Богу. Човештво у Христу, по Зизјуласу, васпоставља свој свештенички карактер и поново може приносити природу своје Створитељу. Ова природа у Христу постаје тако „нова твар“. Све се ово одиграва на нивоу личности, а не на нивоу природе.

⁹⁵³Ј. Зизјулас, „О људској способности и неспособности“, у: *Заједница и другост*, 253.

⁹⁵⁴Ј. Зизјулас, „О људској способности и неспособности“, у: *Заједница и другост*, 265.

⁹⁵⁵ Зизјулас нарочито истиче значај очовечења Христовог за обнављање човека као личности после пада, јер је пад, по њему, изазвао поремећај човекове личности тиме што је био чин индивидуализације јер је човек изабрао да свој идентитет црпи из самог себе, а не из заједнице са Богом. Значајно је да порекло таквог Зизјуласовог става треба тражити у теологији Св. Максима Исповедника о обожењу као превечном циљу Божијем у односу на човека и о томе да би се оваплоћење Сина Божијег остварило чак и да се пад није догодио. О томе в. Г. Флоровски, „*CurDeushomo? О разлогу оваплоћења*“, *Црква је живот*, 202–204 и И. Мидић, *Биће као есхатолошка заједница*, 86–87.

Божанска и људска природа сапостоје у Христовој личности. Природа не постоји „гола“, каже Св. Василије Велики, на кога се Зизјулас радо позива, подсећајући да нема никакве природе *саме по себи*, него је увек реч о *нечијој* природи. Ово је врло важно да запамтимо. Пергамски митрополит увек наглашава отачко поимање по коме:

„Суштина никад не постоји у ‘голом’ стању, односно без ипостаси, тј. без ‘начина постојања’. Једна божанска суштина је стога биће Божије само зато што имаова три начина постојања, који то нису због суштине, већ због једне личности, због Оца.“⁹⁵⁶

Ово онтолошко начело, проширује сада ствар Зизјулас, не важи само у тријадологији него и у христологији. У Христовој личности ове две природе су нашле свога носиоца (тј. оне су *његове* природе), а људска и спасиоца. Христово биће је, опет, конституисано његовом релацијом према Оцу и Духу Светом, док његов идентитет остаје синовство, тј. у вези је са Богом Оцем. Будући да једна и иста веза (συγγένεια), тј. однос са Оцем, конституише Христово биће, оно је једно те исто како у односу на његово божанство, тако и у односу на његово човештво.⁹⁵⁷

При свему овоме, Христос је човеку отворио могућност да сачува своју посебност и да изгради своју личност. Ипак, лична посебност подразумева напетост у односу према друштвеној средини која са своје стране подразумева извесну унификованост. Разрешење ове тензије између личности и мноштва митрополит види у Христу и то тако што је он, за Зизјуласа, *саборна личност*, јер је Један у смислу свог вечног односа према Оцу, али је истовремено и Многи јер постаје конститутивни елемент ипостаси свих оних који се у њему усиновљују⁹⁵⁸. То се, свакако, не одвија у теорији него у једном конкретном Телу – Телу Цркве. Црква као „Тело Христово“ је простор у коме се за људе успоставља веза између створеног и нествореног у Христу⁹⁵⁹. Сусрет Бога и човека у Христу унутар

⁹⁵⁶ Richard Cross, „On Generic and Derivation Views of of God’s Trinitarian Substance”, *Scottish Journal of Theology* LV1/4 (2003) 464–480, 474.

⁹⁵⁷ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 255.

⁹⁵⁸ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 257.

⁹⁵⁹ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, 301.

створеног носи у себи и трагику, што је изражено у црквеној тајни крштења која подразумева урањање у воду које је слика умирања. Кроз ову смрт се морало проћи због одсуства Христовог, а израњање из воде је слика поновног рађања и успостављања заједничарења са Богом у Христу.⁹⁶⁰

Зизјулас мисли да је могуће развити богословље о човеку (теолошку антропологију) једино ако у центар тог богословља поставимо Христа као човека *par excellence*.⁹⁶¹ У светлу христологије антропологија превазилази дијалектику палог стања човека у којем је човек истовремено и праведник и грешник. У Христу се дијалектика створеног и нествореног успоставља као дијалектика разлике, а не поделе.⁹⁶² Христос, по Зизјуласу, не стоји насупрот човека и отуда он није модел за опонашање. Имитирање, по њему, не би за човека имало онтолошког значаја. Због тога он инсистира на ставу да је управо индивидуализација изопачење личности и истинског човештва, па макар такав човек и са благонаклоношћу гледао на Христа. Насупрот спољашњег имитирања Христа, он захтева да Христос буде онтолошки темељ сваког човека (који ће се са њим сјединити као личност са Личношћу). Имитирање се тиче само спољашњег изгледа и понашања, док Зизјулас наглашава онтолошки, потпуни карактер личности који се тиче самог темеља човековог бића. Човек не може живети у Христу и по Христу опонашањем (његових) поступака, него улажењем, као слободна личност, у однос са Христом као слободном личности.

⁹⁶⁰ J. Зизјулас, „О људској способности и неспособности“, у: *Заједница и другост*, 258. Уп. А. Шмеман, *За живот света*, Манастир Хиландар 2004, и *Водом и Духом* 51–60, 56.

⁹⁶¹ X. Стамулис говорећи о јеванђелској теологији и богословљу Отаца ране Цркве и полазећи од Исусове молитве за ученике, закључује да је међусобно јединство чланова Цркве као њихово јединство са Богом сагласно са прототипом јединства Бога Оца са Сином. Он пита „на који начин су, дакле, личности Свете Тројице уједињене? Или боље, ‘како је Син у Оцу’? Ово питање произилази из Јн 14, 20, где љубљени ученик представља оваплоћеног Логоса смештајући у будућност испитивање ове тајне. Он каже: ‘у онај дан ви ћете знати да сам ја у Оцу, и ви у мени, и ја у вама’.“ Ове Христове речи, по мишљењу X. Стамулиса, погрешно су тумачили јеретици, пре свих аријанци, уносећи антрополошке чињенице у област теологије, желећи тиме да понизе Очевог Логоса. За аријанце јединство личности Свете Тројице може бити поређено једино са јединством чланова Цркве са Богом Оцем. Стиче се утисак да је погрешка настала опет из разлога што је антропологија претходила теологији а не обрнуто. (Ch. Stamoulis, „Physis and Agape: The Application of the Trinitarian Model to the Dialogue on Ecclesiology of the Christian Churches of the Ecumene“, *Greek Orthodox Theological Review* XLIV/1–2 [Spring, 1999] 451–466, 453.)

⁹⁶² J. Зизјулас, „О људској способности и неспособности“, у: *Заједница и другост*, 258.

7.6. Христово човештво у заједништву Светога Духа

Како и Христово божанство тако је и Христово човештво деиндивидуализовано Духом Светим и благовољењем Оца. Будући да је Христос у вечној заједници са Духом, Дух учествује у свему у чему и Христос. И више од тога, христологија је, као што је већ речено, условљена пневматологијом у самим својим коренима. Зизјулас тврди да однос свакога човека са Христом бива „у Духу“ (тако, на пример, крштење свакога појединачно је крштење у Христу Духом). Досезање Христа и заједничарење са њим је такође у Духу и Духом.⁹⁶³

Човеково живљење у Цркви као телу Христовом је *лично*. Односећи се према Христу у заједници Светог Духа човек своје постојање потврђује у заједничарењу. Обнова личности живљењем у Цркви омогућава да безлична природа успостави релацију са Богом кроз човекову личност.⁹⁶⁴ На основу тога Зизјулас закључује да се питање људске способности и неспособности разрешава у Богу, и то не у равни природе него у равни релације, дакле, у равни личности.⁹⁶⁵ Ово има и конкретну последицу по антропологију. Она више није „наука о људској природи“ која би претпостављала да је човекова природа центар његовог бића и самим тим основни „предмет“ те антропологије. Зизјуласова антропологија је, као и његова целокупна теологија, релациона (односна) и лична.⁹⁶⁶ Митрополит пергамски јасно показује да свођење човека на неку безличну природу не пружа основу за решење његових егзистенцијалних проблема (рецимо, проблема смрти). Дијалектика човекове „способности“ и „неспособности“ остаје бесмислена ако се у њу не укључи човекова најважнија способност – а то је она да буде личност, по икони личног Бога који га је таквим и створио.

⁹⁶³ Ј. Зизјулас, „Христос, Свети Дух и Црква“, *Теолошки погледи*, 91.

⁹⁶⁴ Ј. Зизјулас, „О људској способности и неспособности“, у: *Заједница и другост*, 264.

⁹⁶⁵ Ј. Зизјулас, „О људској способности и неспособности“, у: *Заједница и другост*, 264.

⁹⁶⁶ Е. Шепард напомиње да „за Зизјуласа човекова личност се не заснива обавезно на рационалности, односно на способности да схватимо и разумемо природу, него на нашем сродству. Тај је однос схваћен као свештенослужење које се одликује *предложењем* у смислу отварања бића за узвишен и надискуствен однос са другим – идеја која мање-више одговара идеји љубави у најдубљем смислу.“ (А. Shepherd, „The ‘Other’, the ‘Gift’, and ‘Priesthood’“, 6.)

Човек се, тврди Зизјулас, пројављује као истински човек једино у односу са Богом. Стога је за њега најважније да може да заједничари са Богом и да учествује у божанском животу, приносећи Богу заједно са собом и свеукупну творевину. Човек, наравно, не може бити Бог по својој природи, али је саздан да буде слика Божија. То је, по Зизјуласу, оствариво управо захваљујући човековој могућности да буде личност.⁹⁶⁷

Бог и човек се, дакле, јасно разликују један од другог, али путем својих личности могу да заједничаре потврђујући своје идентитете.⁹⁶⁸ Тиме што постаје прави човек Христос у створену природу доноси присуство Бога. Он постаје саборна личност, омогућујући кроз своју екстатичност да човек (а кроз човека и свет) иступи у сусрет заједничарењу са Богом. Зато је могуће да се у Христу остварује јединство Бога и света. То исто је разлог због којег човек у обновљеној заједници са Богом упркос својим слабостима може да буде бесмртан. Већ смо видели да је Зизјуласово поимање човештва последица његовог богословља (теологија, дакле, условљава антропологију). Једини смислени Бог за њега је Света Тројица, а једини смислени човек – онај који се кроз Цркву укључи у живот Свете Тројице.

7.7. Схватање истине

Разматрајући проблем разумевања истине кроз историју, Зизјулас полази од тога да су на питање шта је истина давани различити одговори, па чак и одговор ћутањем (наиме, на Пилатово питање шта је истина Христос одговара ћутањем)⁹⁶⁹. Несумњиво је да су хришћани по питању проблема истине имали другачији став од јелинског трагања за „мудрошћу“ и јеврејске потраге за „знаковима“. Сучељавање јеванђељског (христолошког) поимања истине са јелинским, с једне, и јеврејским мишљењем, с друге стране, резултовало је проблематизацијом појма истине. Јеврејска знамења (знаци) увек су за њих били објава истине, најчешће истине о Божијој верности свом народу. Као потврду тога

⁹⁶⁷ J. Зизјулас, „О људској способности и неспособности“, у: *Заједница и другост*, 265.

⁹⁶⁸ J. Зизјулас, „О људској способности и неспособности“, у: *Заједница и другост*, 265.

⁹⁶⁹ J. Zizioulas, „Truth and Communion“, у: *Being as Communion*, 67.

Зизјулас нас упућује на Псалам 132, 11 из кога се може закључити да Бог не одступа од своје заклетве, а управо то је, по његовом тумачењу, пружало народу сигурност⁹⁷⁰.

Међутим, за дар сигурности који прима, јеврејски народ је позван да одговори извршењем Божије воље. Тиме је испуњење закона схватано као вршење истине, а крајњом истином сматрана су Божија обећања. Иако су се ова обећања збивала у *времену и историји*, она су управо као обећања усмеравала људски дух ка *будућности*. На другој страни јелински ум је увек тражио и откривао истину кроз посматрање света и настојањем да свет покаже божанским и вечним. Таква усмереност, по Зизјуласу, упућивала је Јелине да траже везу између бића и мишљења, која се на крају и показала везом идентитета израженог у чувеном Парменидовом ставу да је „исто мислити и бити“⁹⁷¹.

Никада не напуштајући свест о јединству ума и бића Јелини су ово јединство разумели као лепоту и као хармонију. За њих, дакле, без хармоније веза ума и бића није била могућа, и зато се они, сматра Зизјулас, и по питању истине никада нису успели ослободити космологије у којој је постојање хармоније било најочигледније. Наимекосмос је за њих сам по себи био затворени круг у коме се све саображава хармонији без које нема не само његовог јединства него ни његовог постојања⁹⁷².

Због оваквог схватања, питање како истина, која је непроменљива, делује у творевини, која је променљива и пропадљива, за јелинску мисао је представљало проблем. На другој страни хришћани су изражавали своје поимање истине трудећи се да оно буде разумљиво и Јелинима, а да притом ничим не наруше поруку Библије. Зато они по први пут у разматрање појма истине уводе појам заједнице у којој се живи хришћанска вера, а која подразумева неодвојив однос између истине и спасења. У том контексту полазна тачка за хришћанско

⁹⁷⁰ J. Zizioulas, „Truth and Communion”, у: *Being as Communion*, 68.

⁹⁷¹ Парменид, фрг. 3 Diels/Kranz. Уп. Атанасије Јевтић, *Загрљај светова*, Србиње, 1996, 70.

⁹⁷² Уп. И. Мидић, *Биће као есхатолошка заједница*, 183.

разумевање истине, по Зизјуласу, јесте Христова тврдња да је он истина (Јн 14, 16-17)⁹⁷³.

Покушај Цркве да се уз помоћ идеје о *логосу* као истини помири јелински и хришћански став Зизјулас карактерише као драматичан. Свакако да су претпоставке за овакво учење постојале у Библији, поготово у *Књизи Постања* и Прологу *Јовановог Јеванђеља* који говоре о Сину Божијем као о Логосу. Ипак један развијенији покушај усаглашавања јелинског са библијским појмом *логоса* зачет је код Јустина а развијан код апологета, преко Климента Александријског па све до Оригена⁹⁷⁴. Још пре њих Филон је, на пример, покушавао да усагласи јелинску космологију са Старим Заветом, док је Јустин Философ, тумачећи Пролог *Јовановог Јеванђеља*, настојао саопштити Јелинима да је управо Христос сама истина. Пошто је овде реч о одређењу појма истине, Зизјулас у оваквим покушајима види опасност по аутентично хришћанско поимање у томе што је такво тумачење *логоса* било под утицајем платонизма (што је тако и према мишљењу и других истраживача)⁹⁷⁵.

Јустинова теорија о истини наглашавала је да се познање Бога као истине достиже путем душе или ума. Зизјулас тврди да је Јустин развио идеју истине сличну или скоро идентичну са платонистичком⁹⁷⁶. То је, логично, довело до закључка да се грешка у познању (лаж, ψεῦδος) догађа због присуства чулних ствари које су, пре свега, карактеристичне по несталности. Из тога следи да је, да би човек досегао до истине, довољно да се ослободи телесних утицаја. Логос у Јустиновој употреби је веза између истине и ума, а истина философије за њега није ништа друго до део логоса. Ако се Бог као апсолутна истина спознаје само кроз ум, онда је истина нешто фиксирано што своју везу са светом остварује само кроз ум. Ову традицију је наследила и оригенистичка духовност, а то је, како

⁹⁷³ J. Zizioulas, „Truth and Communion”, у: *Being as Communion*, 70.

⁹⁷⁴ J. Zizioulas, „Truth and Communion”, у: *Being as Communion*, 72–74.

⁹⁷⁵ О Филону в. нпр. Родољуб Кубат, „Библијски теолог – Филон Александријски: Неки аспекти Филоновог схватања Логоса“, *Богословље* LXIV 1-2 (2005) 49–67.

⁹⁷⁶ J. Zizioulas, „Truth and Communion”, у: *Being as Communion*, 73.

Зизјулас често наглашава, довело и до неадекватног схватања Цркве⁹⁷⁷, христологије и других аспеката црквене теологије.

Митрополит утицај јелинске мисли види и у Климентовом схватању истине који Бога Истину замишља као „природу“ бића,⁹⁷⁸ али ипак посебан значај придаје Оригену јер је он свакако најкомплекснији од црквених учитеља који су у том времену разматрали проблем истине.⁹⁷⁹ Ориген није порицао стварност библијских догађаја, али је везу између истине и те стварности тумачио тако што је трагао за њиховим смислом (реч *логос* је, између осталог, имала и то значење). Истина је за њега почивала у *смислу* ствари и, према томе, када се докучи њихов смисао, тада ствари које су га уобличавале губе свој значај. То је Оригена, по Зизјуласовом схватању, усмерило ка есхатологији, али његова есхатологија није била окренута ка испуњењу историје него према вечном смислу пролазних (невечних) догађаја, што је по Зизјуласу представљало платонистички елемент у Оригеновој теологији. Он се придружује оним критичарима Оригена (о. Георгије Флоровски⁹⁸⁰ и еп. Атанасије Јевтић⁹⁸¹) по којима је Ориген својом есхатологијом и схватањем Откривења довео у питање историјског Христа.

Према Зизјуласу, овако схваћено Оригеново становиште је последица става по којем је људски ум суштинска спона између истине и творевине, што се нарочито види када интересовање за вечним смислом Откривења сасвим уништи интересовање за истину у историји. Зато Зизјулас ону синтезу између истине као бића и истине као историје, коју су покушавали да направе апологете и Ориген, сматра теолошки неуспешном.⁹⁸² Он, додуше, допушта да „је идеја о *логосу* помогла да се објасни јединство Бога и творевине“, али одмах додаје да она није

⁹⁷⁷ Ј. Зизјулас, *Еклисиолошке теме*, 13–14. На том трагу И. Мидић тврди да „Апологети нису били јеретици у класичном значењу ове речи, али је чињеница да су нехотице посејали семе из којег ће изнићи велике јереси 3. и 4. века“; *Сећање на будућност*, Београд, 1995, 78.

⁹⁷⁸ J. Zizioulas, „Truth and Communion“, у: *Being as Communion*, 75.

⁹⁷⁹ J. Zizioulas, „Truth and Communion“, 75

⁹⁸⁰ Г. Флоровски, „Противречја оригенизма“ http://www.verujem.org/pdf/florovski_protivrecja_origenizma.pdf (19.8.2012).

⁹⁸¹ Атанасије Јевтић, „Ориген и грчка философија“, *На путевима Отаца*, књига 2, Београд, 1991, 73–106.

⁹⁸² J. Zizioulas, „Truth and Communion“, у: *Being as Communion*, 78.

објаснила „разлику која постоји између њих“.⁹⁸³ То идејом *логоса* успостављено јединство Бога и творевине носило је, по Зизјуласу, и опасност од њиховог нужног повезивања, чиме би Бог аутоматски био лишен тога да је свет створио потпуно слободно тако да се о њему може мислити и говорити све и да свет уопште не постоји. До оваквог становишта дошли су, по Зизјуласу, они којима он приписује схватање истине на евхаристијски начин.

Приступ тумачењу истине уз помоћ космологије, који су заговарали поједини богослови прва три столећа, био је, пре свега, последица њиховог сусрета са јелинском философијом. Ипак, постојао је и другачији приступ који је био првенствено библијски и свој основни богословски став је формирао на основу евхаристијског искуства. Према Зизјуласовом виђењу богословље су, од трећег века па надаље, диктирали епископи који су били предстојници црквених заједница. И управо ова њихова улога унутар заједнице подразумевала је другачије поимање истине од оног какав су имали, на пример, апологете и Ориген. Према Зизјуласовом оригиналном тумачењу, један од утемељивача таквог схватања истине био је епископ антиохијски Игњатије који је истину повезао са животом, а живот са бићем.⁹⁸⁴ На сличном путу је и Иринеј, епископ лионски, који је истину сагледавао као непропадљивост бића из чега је извео став да је Христос истина не само зато што он *објашњава* свет и космос него зато што Он *јесте* живот (тог света и космоса). Очигледно је да Зизјулас даје предност оваквом приступу истини, над оним о идеји *логоса*.

Свет и бића у њему налазе свој смисао у Христу јер је он Истина, што за Зизјуласа, који у овоме следи Св. Игњатија и Св. Иринеја, значи „непропадљивост“ и „живот“. Зато је истинско биће, по Зизјуласу, непојмљиво изван вечног живота. Игњатијево и Иринејево мишљење, које преузима, Зизјулас види као последицу њиховог опита Цркве као евхаристијске заједнице.⁹⁸⁵ С тим у вези он подсећа да се управо због очувања те заједнице Св. Игњатије борио

⁹⁸³ Zizioulas, „Truth and Communion”, у: *Being as Communion*, 93.

⁹⁸⁴ Игњатије Антиохијски, *Посланица Ефесцима* 17, 1; 20, 2. Уп. J. Zizioulas, „Truth and Communion”, у: *Being as Communion*, 79 и И. Мидић, *Сећање на будућност*, 79.

⁹⁸⁵ J. Zizioulas, „Truth and Communion”, у: *Being as Communion*, 80.

против докетизма⁹⁸⁶, а Св. Иринеј против гностицизма⁹⁸⁷. Њих двојица се, по Зизјуласу, несумњиво држе става да евхаристија дарује живот, при чему је тај живот дарован у евхаристији, у ствари, живот самога Бога.⁹⁸⁸ Зато су они могли закључити да је Христос дарован у евхаристији у историјском смислу она Истина која је истовремено и *живот* и *биће*. Оригиналноост овог евхаристијског приступа схватању истине је у томе што он подразумева поимање истине кроз конкретну животодавну личност Исуса Христа (а не првенствено кроз теоријски концепт *логоса*)⁹⁸⁹. Према Зизјуласу, наставак тока Игњатијевог и Иринејевог богословља најјасније је пројављен и даље развијен у богословљу отаца четвртог века.⁹⁹⁰

Криза која је настала појавом аријанства на сцену је опет довела једног епископа – великог богослова Св. Атанасија Александријског. Он је по природи ствари припадао александријској школи. Већ смо говорили о његовом тумачењу воље Божије и заслуги за преобликовање схватања супстанције или суштине у Богу. Овде нам се чини важним напоменути да се Св. Атанасије намерно удаљио од космолошког мишљења неизбежног за јелински менталитет – што није пошло за руком Св. Јустину и Оригену – и приближио ‘онтологији заједнице’ Св. Игњатија и Св. Иринеја. А он је то, по Зизјуласу, могао учинити зато што је и он, попут њих, *теологију заснивао на евхаристијском опиту* који га је водио евхаристијском приступу бићу.

⁹⁸⁶ Уп. А. Јевтић, „Св. Свештенумученик Игњатије Богоносац, Епископ Антиохијски“, у: *Дела Апостолских ученика*, Врњачка Бања, 1999, 45–76, 59–60; А. И. Сидоров, *Курс патрологије*, књ.1. Врњачка Бања, 2008, 126–127.

⁹⁸⁷ Уп. А. Јевтић, „Учење Св. Иринеја Лионског о Цркви, Православљу и Евхаристији“, у: *На путевима Отаца*, књ. 2, Београд, 1991, 58.

⁹⁸⁸ Упореди Зизјуласов став да оно што је Игњатија и Иринеја водило изједначавању истине са животом није био никакав интелектуални покрет, него њихово заједничко искуство Цркве као евхаристијске заједнице, „Truth and Communion“, у: *Being as Communion*, 80. Види и А. Papanikolaou, *Being with God*, 72.

⁹⁸⁹ Уп. И. Мидић, *Сећање на будућност*, 79–80.

⁹⁹⁰ J. Zizioulas, „Truth and Communion“, у: *Being as Communion*, 81–82; Уп. И. Мидић, *Сећање на будућност*, 80.

Зизјулас са одобравањем наводи да је само на темељу искуства евхаристије било могуће схватити да је карактер бића Бога замислив једино као заједница⁹⁹¹, што је опет, по њему, имало пресудан значај за онтологију.⁹⁹² Св. Атанасије је у ту сврху најпре у самом Богу успоставио разликовање природе (или суштине) од воље, и тврдио да тројична „заједница не припада нивоу воље и чина, већ нивоу суштине“⁹⁹³. С тим у вези је и оно његово чувено питање: „Да ли је Бог икада постојао без свог сопственог Сина?“⁹⁹⁴ Реч „икада“ нема овде временски него логички карактер те тако не указује на време у Богу већ на природу Божијег бића које је (пошто за Св. Атанасија Бог никада није постојао без свог Сина) релационо или односно.⁹⁹⁵

Зато, за Зизјуласа, „рећи да Син припада Божијој суштини повлачи за собом да суштина скоро по дефиницији поседује релациони карактер“.⁹⁹⁶ Дакле, према Св. Атанасију, божанска суштина је релациона *сама по себи* и *сама у себи* (тј. не узимајући уопште у обзир однос Бога према свету). Тако се сама идеја *заједнице* не односи само на везу Бога са светом, него и на саму божанску суштину: Отац је (и пре стварања света) у вечној заједници са Сином (и Духом), што значи да је заједница Оца и Сина (и Духа) *онтолошка* категорија. А то опет значи да заједница није нешто што се *накнадно додаје* (Божијем) бићу, него нешто што *одувек постоји* у самом (Божијем) бићу као таквом. Или, речима Св. Атанасија, заједница божанских личности није производ Божије *воље*, него вечни

⁹⁹¹ Папаниколау с правом примећује да је то због тога што је „сама евхаристија догађај заједништва двају ‘других’, Бога и света, али такав догађај у којем је ‘другост’ и Бога и света потврђена а не порекнута“ (*BeingwithGod*, 74).

⁹⁹² J. Zizioulas, „Truth and Communion“, у: *Being as Communion*, 83.

⁹⁹³ J. Zizioulas, „Truth and Communion“, у: *Being as Communion*, 84.

⁹⁹⁴ Атанасије Велики, *Против Аријанаца*, 1, 20.Изворник: ΜΕΓΑΣΑΘΑΝΑΣΙΟΣ(ΜΕΡΟΣΑ) ΤΟΜΟΣΤΡΙΑΚΟΣΤΟΣ, ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΕΛΛΗΝΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ ΚΑΙ ΕΚΚΛΗΣΙΑΚΩΝ ΕΥΤΓΡΑΦΕΩΝ, ΕΚΔΟΣΙΣΤΗΣΑΠΟΣΤΟΛΙΚΗΣΔΙΑΚΟΝΙΑΣ, ΑΘΗΝΑΙ 1962.

⁹⁹⁵ Св. Атанасије се суочио са проблемом израженим аријанском тезом да је „било када није било Сина“. С обзиром да је Арије говорио да је Бог створио Логоса као „савршено и прво биће“ па тек кроз њега векове и светове, Св. Атанасије је пред аријанце ставио логичку потешкоћу: „како је могло бити ‘када’ Сина није било јер ‘када’ подразумева време, а време је створено тек после Логоса“.По свој прилици су Арије и његове присталице увиђале овај проблем, па су избегавали да јасно кажу „било је времена када га није било“. Дакле, јасно је да је са обе стране у питању био логички а не временски однос Оца и Сина.

⁹⁹⁶ J. Zizioulas, „Truth and Communion“, у: *Being as Communion*, 84.

начин постојања Божије *природе*. За разлику од бића Бога, биће света утемељено је на Божијој *вољи*, а не на његовој супстанцији или природи и због тога је свет контингентан, тј. није ни морао да постоји.⁹⁹⁷

Овај његов став је утицао на одлуку коју су донели Кападокијци у погледу услова за решавање тријадолошких проблема,⁹⁹⁸ а која се тичала поистовећења појмова „*πρόσωπον*“ и „*ὑπόστασις*“. Овим поистовећењем термин „*ὑπόστασις*“ је значењски одвојен од термина „*οὐσία*“ и изједначен са термином „*πρόσωπον*“ (лице) чиме је указано на релационост која постоји унутар светотројичне заједнице, тј. указано је на то да идентитет једног лица Свете Тројице може да има онтолошки значај једино у оквиру релација или односа које оно има са другим лицима.⁹⁹⁹ Онтологија изведена из бића Бога потврдила је да ако било која релација (однос) не указује на онтолошки смислен идентитет – онда то и није релација (однос) у правом смислу речи.¹⁰⁰⁰

Зизјулас сматра да је апофатичко богословље преиспитало платоновско-оригеновско разумевање истине и показало да се затворена јелинска онтологија мора отворити ка истинској трансцендентности. То је наговештавало да људски ум нема снаге да на основу сазнања о творевини досегне до сазнања о Богу.¹⁰⁰¹ Ово богословље је своју кулминацију доживело у делима Св. Дионисија Ареопагита и Св. Максима Исповедника. Полазећи од појма личности (Бога Оца), Зизјулас тврди да је једна од њених основних карактеристика *екстатичност* коју он тумачи као слободу од датости. Наиме, Бог Отац није заробљен својом *датом* суштином или природом, него је надилази у ек-статичном (из-ступљенском) излажењу којим слободно рађа Сина и исходи Духа. Дакле, својом екстатичношћу Отац превазилази сопствену природу и саопштава је Сину и Духу (тј. чини је заједничком са Сином и Духом). Важно је уочити да се овде не ради о екстасису (божанске) природе, него о екстасису (Очеве) личности која слободном ек-

⁹⁹⁷ „Пошто је производ Божије слободне воље а не Божије суштине, свет није вечан пошто је само Божија суштина вечна. Ако није вечан, онда он има почетак.“ А. Papanikolaou, *BeingwithGod*, 75.

⁹⁹⁸ J. Zizioulas, „Truth and Communion”, у: *Being as Communion*, 84.

⁹⁹⁹ А. Papanikolaou, *Being with God*, 74.

¹⁰⁰⁰ J. Zizioulas, „Truth and Communion”, у: *Being as Communion*, 88.

¹⁰⁰¹ J. Zizioulas, „Truth and Communion”, у: *Being as Communion*, 90.

статичком љубављу излази у „другост“ у односу на себе (тј. рађа Сина и исходи Духа). Појам „екстасис“, дакле, открива да је Бог (Отац) љубав зато што слободно може из-ступити (ἐκ-στάσις) из себе, те да је управо на основу тога способан за однос љубави према нечему (боље: некоме) ко није он сам, тј. према Сину и Духу.¹⁰⁰² Притом, Зизјулас наглашава да овај „екстасис“ Оца није еманација у новоплатоновском смислу речи, већ у основи љубав која рађа „другост“ бића. Наиме, код новоплатоновске еманације реч је о нужном или неслободном исијавању (еманирању) суштине Божијег бића у „простор“ изван Бога, чиме у крајњој линији настаје свет. Код поменутих Отаца Цркве, с друге стране, реч је о слободном (не-нужном) изласку Бога Оца из себе ка рађању Сина и исхођењу Духа.

У другом кораку појам екстасиса може се тицати и односа Бога и света. У овом смислу овде је реч о екстасису Бога из свог „простора“ према нечему што није Бог (тј. према његовој творевини) да би са њим успоставио заједницу. Зизјулас тврди да је, оваквим приступом, апофатичко богословље померило питање истине из теоријске области јелинске онтологије у библијску област (практичне) љубави и заједнице.¹⁰⁰³ Он такође и у мистичком и аскетском богословљу тог периода види приступ бићу кроз љубав, али свему томе као основ поставља евхаристијски и светотројични темељ. Зато он тврди да се истина може помирити са онтологијом једино путем поистовећења са заједницом, а то се догађа само у Христу.

Зизјулас Св. Максиму приписује успех „христолошке синтезе“ којом је показао да су историја и творевина органски повезане. Слажући се са Далмеовом¹⁰⁰⁴ проценом да је за Св. Максима Христос, у ствари, Логос творевине и да га ваља пронаћи у свим логосима створених бића, Зизјулас закључује да

¹⁰⁰² Ц. Вилкс сматра да је Зизјулас истраживањем порекла и значења појма *просопон* и повезивањем тог појма са појмом *ипостасис* припремио терен за његову главну идеју *биће у заједници*. Вилкс каже да „увођењем релационог израза, појам заједнице бива смештен у саму срж учења о Тројици“ (J. Wilks, „TheTrinitarianOntologyofJohnZizioulas“, *VoxEvangelica* 25 [1995] 63–88, 76).

¹⁰⁰³ J. Zizioulas, „Truth and Communion“, 92.

¹⁰⁰⁴ I. H. Dalmais, „La théorie des logoi des creatures chez S. Maxime le Confesseur“, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 36 (1952) 244–249.

истина о логосу постојања у крајњем случају зависи од љубави. Наиме, Логос постојања према Максимовој анализи је поистовећен са „љубећом вољом Божијом“. Он не допушта приступ појму логоса са становишта природе, јер у том случају били бисмо присиљени да кажемо како Бог познаје бића на основу њихове властите природе коју он затиче као самопостојећу. У овоме се Зизјулас ослања на Св. Максима који јасно каже: „Бог не сазнаје бића на основу њихове властите природе већ их он сазнаје као остварења своје сопствене воље – јер он [их] ствара кроз своју вољу“.¹⁰⁰⁵ Другим речима, Бог сва бића познаје као плод своје љубави. Ако би он престао да воли оно што постоји, ништа надаље не би постојало, подвлачи Зизјулас. Дакле, биће зависи од Божије љубави, а то најбоље показује оваплоћени Христос, јер он представља непоколебљиву вољу екстатичне љубави Божије којим је све сторено.¹⁰⁰⁶

Зизјулас тврди да Христос историју претвара у истину зато што је он и део и крај истине историје. У вези с тим он се позива на свој омиљени одломак из дела Св. Максима: „Сенка је оно што припада стварима Старог Завета док икона припада стварима Новог Завета, а истина – она припада будућем стању ствари“.¹⁰⁰⁷ Овде се јасно види да је за Св. Максима историја условљена својим крајем, али и то да је тај крај део њеног тока. Зато у овом цитату икону треба посматрати као нешто стварно и истинито колико и саму истину (а што се од истине разликује једино својом неупотпуњеношћу). Зизјулас овим жели да нагласи да је иконолошки језик и те како потребан јер ослобађа појам истине од наших концепција и дефиниција, откривајући да се истина бића може увидети једино кроз огледало другог. Да би ово појаснио, Зизјулас се позива на Св. Атанасија који повезује идеју иконе са Богом: „Син је икона Оца управо зато што у њему Отац себе препознаје као истину“.¹⁰⁰⁸

¹⁰⁰⁵ J. Zizioulas, „Truth and Communion“, 97.

¹⁰⁰⁶ J. Zizioulas, „Truth and Communion“, 98.

¹⁰⁰⁷ Максим Исповедник (Migne, PG 4, 137).

¹⁰⁰⁸ Св. Атанасије Велики, *Против Аријанаца*, 1, 20–21. Изворник: ΜΕΓΑΣ ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ (ΜΕΡΟΣ Α) ΤΟΜΟΣ ΤΡΙΑΚΟΣΤΟΣ, ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΕΛΛΗΝΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ ΚΑΙ ΕΚΚΛΗΣΙΑΚΩΝ ΕΥΓΡΑΦΕΩΝ, ΕΚΔΟΣΙΣ ΤΗΣ ΑΠΟΣΤΟΛΙΚΗΣ ΔΙΑΚΟΝΙΑΣ, ΑΘΗΝΑΙ 1962.

Иконолошки језик је такође потребан за објашњење поистовећења истине са заједницом у литургијском или светотајинском догађају у којем се крај историје посматра из унутрашњости њеног властитог тока. Зизјулас мисли да се предуслов објашњења поистовећења истине и заједнице налази у чињеници да се биће *установљује* као заједница.¹⁰⁰⁹ Ако пак заједницу појмимо као нешто *додато* бићу, онда нећемо имати праву слику бића. Ово његово упозорење долази од сазнања да је кроз историју богословља било и другачијих покушаја повезивања истине и заједнице. Отуда и важност правилног тумачења појма истине у Цркви.

7.8. Истина и спасење

Као што смо већ говорили, Зизјулас је окарактерисао прародитељски пад као *одбијање бића да се учини зависним од заједнице* (а тако су то схватили и неки други савремени православни богослови, рецимо Ј. Романидис¹⁰¹⁰, Х. Јанарас¹⁰¹¹, И. Мидић¹⁰¹² итд.). То одбијање је, по његовом мишљењу, обрнуло богоуспостављени поредак, па је тим обратом истина бића задобила првенство над истином заједнице. Зизјулас ово повезује и са створеношћу и датошћу природе (он експлицитно каже „створено значи дато“¹⁰¹³) који, у случају палог човека, претходе релацији коју он има према другима. То претхођење се види и на примеру односа истине и љубави. По њему, човек у створеном свету улази у заједницу љубави тек након што позна објекат своје љубави, па је тако други или друго (особа или ствар) пре свега предмет његовог сазнања, да би тек онда са њим (њом) евентуално ступио у однос (релацију) заједничарења (љубави).¹⁰¹⁴ Тако човек може волети само оно што познаје¹⁰¹⁵, пошто (Зизјулас подвучи: само у случају пале људске природе) љубав произлази из сазнања.

¹⁰⁰⁹ J. Zizioulas, „Truth and Communion”, у: *Being as Communion*, 101.

¹⁰¹⁰ Јован Романидис, *Прародитељски грех*, Беседа, Нови Сад, 2000,

¹⁰¹¹ Христо Јанарас, *Азбучник вере*, Нови Сад, 2000, 119–120.

¹⁰¹² И. Мидић, *Биће као есхатолошка заједница*, 91–95.

¹⁰¹³ J. Zizioulas, „Truth and Communion“, 102.

¹⁰¹⁴ J. Zizioulas, „Truth and Communion“, 104.

¹⁰¹⁵ Како је то код Томе Аквинског (*Summa Theologiae*, Ia IIae 4) који у овоме следи Августина (*De Trinitate* 10).

Зизјулас све ово приписује индивидуализацији и палом стању, констатујући да такав однос према истини, односно љубави, мора завршити у трагичној чињеници смрти. Он подсећа да је Адам био упозорен да не једе са дрвета познања добра и зла, јер ће умрети. Смрт у том случају, према Зизјуласовом тумачењу, долази као резултат *индивидуализације*¹⁰¹⁶. Другим речима, постоји директна веза између индивидуализације и смрти (као и код других теолога, Х. Јанараса на пример)¹⁰¹⁷. Бежање од истине и од чињенице смрти навело је човека да лажира истину и да тако буде хипокрит. Зизјулас на једном месту каже да је, штавише, једино човек способан за хипокризију, а из Јеванђеља нам је познат Христов став о њеној погубности: „Чувајте се квасца фарисејскога, а то је лицемерје“ (Лк. 12, 1).

На основу овога Зизјулас закључује да се човек једино може спасити од пада уколико се истина доведе у релацију са самим постојањем и на тај начин се живот учини истинитим (што за њега значи неумирућим). У супротном мора се поставити питање шта значи имати живот ако то није истинит (дакле, вечан) живот. И Јованово јеванђеље поистовећује вечни живот са истином, док Зизјулас тврди да се до те истине допире када индивидуализам преобразимо у заједничарење и када је то заједничарење са Богом – тек тада заједница постаје истоветна са бићем. Или, још експлицитније, истина мора бити заједница уколико жели да буде *живот*.¹⁰¹⁸ Притом увек треба имати на уму да Зизјулас о животу не говори на биолошкој равни¹⁰¹⁹, која је пролазна, него у библијском смислу „живота истинитог“ (ζωή ἀληθείνη), што значи *вечног*¹⁰²⁰. Ово нас поново враћа на појам *личности*, која по себи подразумева две наизглед противречне ствари: посебност и заједничарење.

¹⁰¹⁶ J. Zizioulas, „Truth and Communion”, 105; J. Зизјулас, *Од маске до личности*, 38.

¹⁰¹⁷ Х. Јанарас, *Азбучник вере*, у: *Беседа* 1-4 (1993) 131-157, 153.

¹⁰¹⁸ J. Zizioulas, „Truth and Communion”, 105.

¹⁰¹⁹ J. Зизјулас, *Од маске до личности*, 37–40.

¹⁰²⁰ J. Zizioulas, „Truth and Communion”, у: *Being as Communion*, 105.

Личност се, по Зизјуласу, не може замислити у самој себи. Зато индивидуа и није личност, јер је личност замислива једино унутар својих релација.¹⁰²¹ Он каже да је личност откривење истине као начина постојања, а тај начин постојања тежи познању унутар догађаја заједнице.¹⁰²² Зизјулас упозорава да људско биће препуштено само себи не може бити личност. Овде је такође потребно подсетити на идеју о екстасису и чињеници да екстасис, када је усмерен према човештву односно творевини – карактерише „бивање ка смрти“. Насупрот томе, потребно је усмерење ка бићу изван створеног постојања да би екстасис имао карактер „бивања ка животу“. Зато је опет важно подсетити се спасоносног дела Христовог.¹⁰²³

Као што је већ речено, Христос за себе каже да је истина и живот света. Зизјулас, чини нам се, на основу тога закључује да *истина спасава* зато што је она *живот*. Христова личност као онтолошки истинита (што у његовом речнику значи вечна) и као једна од личности Свете Тројице дарује створеним бићима истинску основу за личност и тиме за спасење.

Зизјулас повезује истину и трајност. Када је у питању живот трајност значи живот који не умире. То је управо оно што нам показује Христово васкрсење у коме су истина и биће поистовећени. После Христовог васкрсења слобода више није пала и не представља опасност за биће. На крсту је показано како се остаје веран истини до краја и не прихвата њено лажирање. Васкрсење је зато уследило као откривење праве истине и испуњење јеванђелске речи: „И познаћете истину, и истина ће вас ослободити“ (Јн. 8, 32).

7.9. Истина и Црква

Зизјулас сматра да Дух Свети догађај Христа у историји чини стварним, а Христово лично постојање – заједницом Његовог Тела, Цркве. Духом Светим се

¹⁰²¹ J. Zizioulas, „Truth and Communion”, у: *Being as Communion*, 106;

¹⁰²² J. Zizioulas, „Truth and Communion”, у: *Being as Communion*, 105-107.

¹⁰²³ Е. Шепард подсећа на основно Зизјуласово становиште да је човек свештенослужитељ који, узносећи творевину Творцу, открива човечију личност и човечујетворевину (А. Shepherd, „The ‘Other’, the ‘Gift’, and ‘Priesthood’”, 5).

тако, по његовом мишљењу, превазилази свака раздвојеност између христологије и еклисиологије.¹⁰²⁴ Зизјулас не допушта да се догађај Христа посматра изоловано него увек као интегрални део икономије Свете Тројице. Зато је за њега говорење о Христу увек истовремено и говорење о Оцу и Духу. Примера ради, оваплоћење се збива деловањем Светог Духа и није ништа друго него испуњење воље Оца. И не само у Христовом оваплоћењу него и у сваком догађају његовог живота од оваплоћења до васкрсења присутна је цела Света Тројица. Тако се, закључује Зизјулас, тајна Цркве рађа кроз икономију Свете Тројице.

За нашу тему круцијалан је његов закључак да је „Свети Дух као ‘Сила’ или ‘Давалац живота’ онај који омогућава и даје нашој егзистенцији да буде релациона“.¹⁰²⁵ То би значило да се пројављивањем Цркве као заједнице у Христу Духом Светим остварује њена тајна да су „Један“ (Христос) и „многи“ (хришћани) у нераскидивом односу.¹⁰²⁶ Зизјулас истину Христа и истину Светог Духа види као једну истину, а разликује их само по начину деловања, тј. по томе кроз коју личност се божанска љубав својом икономијом уподобљава нашим ограничењима, а ради нашег ослобађања за живот у истинској заједници.¹⁰²⁷

Он се често враћа на то да се на пут истине и заједничарења ступа крштењем – новим рођењем¹⁰²⁸. Подсетимо, он тврди да је ново рођење крштењем потребно управо да би било „рођење у Духу“ (а не само у телу), јер је и Христово рођење било у Духу како би свака крштена личност могла постати христос¹⁰²⁹. То значи да је егзистенција крштеног човека неодвојива од егзистенције (хришћанске) заједнице, и тиме истинског живота, јер је Христов истински живот у његовом историјском постојању такође неодвојив од вечног живота тројичног Бога. Заједница Цркве је у егзистенцијалном смислу Духом Светим или Духом

¹⁰²⁴ J. Zizioulas, „Truth and Communion“, 111.

¹⁰²⁵ J. Zizioulas, „Truth and Communion“, у: *Being as Communion*, 112.

¹⁰²⁶ J. Zizioulas, „Truth and Communion“, у: *Being as Communion*, 112; J. Зизјулас, „Христос, Дух Свети и Црква“, 98.

¹⁰²⁷ J. Zizioulas, „Truth and Communion“, у: *Being as Communion*, 112.

¹⁰²⁸ J. Зизјулас, *Од маске до личности*, 39.

¹⁰²⁹ J. Zizioulas, „Truth and Communion“, у: *Being as Communion*, 113.

истине поистовећена са Христом, због чега Црква јесте „стуб истине“.¹⁰³⁰ Догађај у коме се ово поистовећење најјасније пројављује и збива јесте *евхаристија*.

За Зизјуласа је евхаристија, као што смо видели, најсавршенији израз заједнице Цркве. Прецизније говорећи, Христос се у евхаристији не открива „у заједници“ већ „као заједница“¹⁰³¹, а овај израз, подсећа Зизјулас, има пневматолошко значење¹⁰³². Ту истина није, као у Старом Завету, нешто што долази споља. Напротив, истина „као заједница“ постоји унутар историје и творевине. Зизјулас сматра да у светлу овако схваћене евхаристије и историја постаје другачија, да добија један други карактер, јер епиклеза историјско постојање преображава у заједничарење са Богом. А сваки евхаристијски сабор је, по њему, нови догађај Педесетнице.

У том контексту Зизјулас тумачи и апостолско прејемство које се односи на епископе као предстојатеље евхаристијске заједнице. Отуда је и харизма повезана са епископима – харизма истине, јер нема саборовања без епископа, нити има епископа без саборовања. За Зизјуласа је јасно да је епископ наследник апостола, јер функционише као Христова икона унутар заједнице.¹⁰³³ Он тврди да се у древној Цркви Христос и апостоли никада нису посматрали одвојено. Стога су и сабори изрази истине, јер се у епископима као наследницима апостола возглављују њихове заједнице.

Зизјулас из виђења истине као заједнице изводи закључак да су догмати Цркве њене сотириолошке објаве, јер говоре о онтологији живота која извире из евхаристијске заједнице. Догмати су откривење Христа као истине и уједно

¹⁰³⁰ J. Zizioulas, „Truth and Communion”, 114.

¹⁰³¹ Интересантно је запажање П. Мекпартлана о томе како Зизјулас види решење дуготрајних тензија које постоје међу хришћанима у погледу писма и предања, рукоположеног и крштењског свештенства, те броја Светих тајни. Зизјулас је, тврди Мекпартлан, мишљења „да је за исправно надилажење ових подела неопходно Христа схватити као саборну личност, чије је Црква мистично тело које нема ипостас само од себе. По његовом мишљењу [Зизјуласовом], не само да Христос конституише Цркву, са чим се теолози спремно слажу, већ и Црква конституише Христа, што је реципрочно схватање за које сам Зизјулас зна да јепроблематично за многе.“ (P. McPartlan, „Who is the Church?”, 271.)

¹⁰³² J. Зизјулас, „Христос, Дух Свети и Црква“, 91.

¹⁰³³ J. Zizioulas, „Truth and Communion”, у: *Being as Communion*, 116.

изобличење јереси које разарају ову заједницу. Он због тога сматра бесмисленом и немогућом мисијом одвајање догмата од служби и од заједнице, јер су они створени Духом унутар заједнице¹⁰³⁴. Као појмови и формулације догмати, по Зизјуласу, не би значили ништа сами за себе уколико им Дух кроз заједницу не би удахнуо живот. Зизјуласовим речима – циљ је истину пронаћи не у језичкој формулацији или доброј дефиницији, него у догађају заједнице коју својом животодавном активношћу ствара Дух Свети. Зато је за њега богословље истинито само уколико извире из заједнице Цркве.¹⁰³⁵

И у погледу космологије евхаристија се открива као живот и спасење творевине у Христу. Када је реч о творевини, Зизјулас се радо позива на апостола Павла који каже да природа „уздише“ и „тужи“ да се јаве синови Божији, јер само преко њих она може бити у заједници са Христом. Зизјулас мисли да је човекова одговорност за природу у томе да је уведе у заједницу са Богом, тј. да јој омогући да и она постане део евхаристијске реалности и тако успостави релацију према свом Спаситељу. Тако ће истина (Христос) кроз заједницу у евхаристији имати спасоносни значај за цели космос.¹⁰³⁶

У својим разматрањима Зизјулас долази до још једног става који сматрамо значајним: богословље које се заснива на патристичкој синтези између истине и заједнице никада неће стварати расцеп између Цркве и науке. Он сматра да евхаристијско схватање истине може да ослободи научника од пожуде да овлада природом, ослобађајући га Христом који је Спаситељ не само човечанства већ и читаве творевине. Зизјулас и овде види како у Христу истина постаје слобода, и то, као што смо већ рекли, пре свега слобода од индивидуализације која води ка смрти. Евхаристијско схватање истине је, по њему, важно зато што рађа нови

¹⁰³⁴ J. Zizioulas, *Догматске теме*, 24–25. „Догме, као и службе, постоје као истина унутар догађаја заједнице створене Духом и не могу опстати ван њега. [Догматске] формуле немају моћи да преносе истину уколико им Дух не подари живот унутар овог догађаја заједнице“ (B. J. Norris, *Pneumatology*, 46).

¹⁰³⁵ J. Zizioulas, „Truth and Communion“, у: *Being as Communion*, 116–118.

¹⁰³⁶ О. Георгије Флоровски увиђа да „у црквеном битовању се предобјављује и предзбива прослављење твари, и зато се, усред невоља и мука, не збуњује и не боји срце наше, јер имамо обећање: ‘и, ево, ја сам са вама у све дане до свршетка века’ (Мт. 28, 20)“ (Г. Флоровски, *Црква је живот*, ФинеГраф, Београд, 2005, 414).

појам слободe у којем слобода више није одређена избором него потврђивањем које народ Божији изражава евхаристијским изразом „амин“.¹⁰³⁷ Дакле, „Оно што Бог дарује у Христу није ‘да’ и ‘не’, него једино ‘да’, тј. евхаристијско ‘Амин’“.¹⁰³⁸ Да је за Цркву евхаристија место истине, Зизјулас види и по томе што Црква све што поседује (свете списе, тајне, службе) настоји положити унутар догађаја заједнице, а чланове Цркве учинити заједничарима истине. Истина се, дакле, задобија на епиклектичан начин у догађају евхаристијске заједнице која постаје истински живот, преображавајући животе чланова Цркве а преко њих и сву твар.¹⁰³⁹

7.10. Закључак

Као што смо видели, антропологија митрополита Зизјуласа је заснована на његовом карактеристичном тумачењу појма личности. Већ смо показали да је ово тумачење пре свега засновано на тријадологији, тј. на начину постојања Божијег бића. Ипак, он не само да не оклева да овај начин постојања примени на човеково постојање, него то сматра једином могућношћу да богословље буде учињено релевантним за реални живот људи.

Приликом разматрања проблематике која се тиче човекове личности, Зизјулас издваја неколико погрешних приступа овом проблему. Он објашњава на који начин је појам личности био појмљен у антици, код древних Јелина и Римљана, а како опет у савременом егзистенцијализму. Он убедљиво показује да ниједно од ових поимања личности не даје људском бићу ону онтолошку тежину и оно утемељење које му даје хришћанско схватање о човеку као икони личносног Бога, тј. схватање личности која је слика божанских личности.

¹⁰³⁷ Е. Гроп сматра да „први израз истинске божанствене слободe, према Зизјуласовом суду, дошао је не од стране философских школа, већ од евхаристијске гозбе.“ „Ово искуство“, пише она, „обелодањује нешто веома важно: биће Божије може бити познато једино кроз лични однос и личну љубав. Бићезначив живот, а животзначив заједницу [...]“ (Е. Groppe, „Creation *Ex Nihilo* and *Ex Amore*: Ontological Freedom in the Theologies of John Zizioulas and Catherine Mowry Lacugna“, *Modern Theology* XXI/3 [July, 2005] 463–496, 471 и 466.)

¹⁰³⁸ J. Zizioulas, „Truth and Communion“, у: *Being as Communion*, 121.

¹⁰³⁹ J. Zizioulas, „Truth and Communion“, у: *Being as Communion*, 122.

Оно што он притом непрестано истиче јесте да не само да је приликом стварања човеку дата личност као боголикост, него да се та боголикост остварила на посебан начин оваплоћењем Христовим. Христос повезује тварно и нетварно у *личном сједињењу* што значи да је антропологији омогућено да буде теолошки оправдана и утемељена.

Када говори о поимању човека Зизјулас уједно говори и о поимању *истине*. А то је због тога што истина за њега није ствар познања (гносеологије), него бића (онтологије). Није, дакле, питање „шта је истина“ него „како *постојимо* на аутентичан начин“. За њега је у овом смислу кључан идентитет Христа и истине. Истина је ту схваћена као догађај спасења, оваплоћења Христовог али и присуства есхатона у историји. Он и овде опет упућује на појам иконе, али та икона се не остварује у једном човеку, него у једној нарочитој *заједници* – Цркви. Да би истиновао, човек мора да буде у личној заједници где истина није „моја истина“ него начин постојања у Цркви у којој се постиже охристовљење и обожење.

8. ЗАКЉУЧАК

Резултат истраживања релационе онтологије митрополита Јована Зизјуласа, којом смо се бавили у овом раду, показује да је она у самој сржи његове теолошке мисли. У сваком Зизјуласовом научном раду, почевши од чланака па до обимних студија (књига), преовлађује тема односа, везе и релације међу бићима. Митрополит је превасходно фокусиран на питање да ли нешто постоји на онтолошки или само на ефемеран начин. Стога је, за њега, основни појам који разматра у свом богословљу појам личности и то због тога што у његовом тумачењу овај појам подразумева управо онтолошку релацију. Уколико личност није у онтолошкој релацији, за Зизјуласа онда она и није личност. Оригиналност и један од главних искорака Зизјуласове богословске мисли управо је у томе што је појам личности вратио у окриље теологије, тачније тријадологије која је за њега релациона онтологија *parexcellence*.

Тек када то разумемо, постаје јасно зашто је полазишна тачка његове релационе онтологије есхатологија, из које се, по Зизјуласу, прошлост и садашњост сагледавају кроз будућност. Будућност као есхатолошка заједница у најдубљем смислу те речи пневматолошки установљеном христологијом реално се оприсутњује у историји захваљујући непрестаној вези Христа и Духа Светога са Црквом као „местом“ тог оприсутњења. Овако установљена христологија рађа еклисиологију према којој људи као личности добијају могућност да на онтолошки начин остваре однос са Христом, а самим тим и са Духом и Оцем, и на тај начин постану учесници унутарсветотројичних релација (које су онтолошке *parexcellence*). Тако од есхатологије преко христологије и еклисиологије долазимо до хришћанске антропологије. Зизјулас нам овим показује да божански домострој спасења јесте силазак Бога Личности људима личностима. Дакле, Бог је тај који човека чини човеком тиме што му омогућава да постоји као релационо биће на онтолошки начин. Подвучимо још једном: за митрополита, постојати онтолошки значи постојати вечно. Бог као три личности постоји вечно у релацији бића Оца,

Сина и Светога Духа, примајући и човека у ту вечну релационалност кроз Христа у Цркви, где, по Зизјуласу, човек једино може постати истинска личност.

Литургијско живљење овде и сада за Зизјуласа јесте превасходно сећање на будућност, призивањем Духа Светога који је, по њему, главна свеза са последњим данима. Дух Свети је тај који доводи у релацију вечност са временом, есхатон са историјом. Он успоставља релацију у којој *будућност чини прошлост садашњошћу*. Црква као простор у који продире Дух Свети живи у сталној напетости између *већ и још не*, али између тог *већ и још не* успостављена је премошћујућа релационалност, која се остварује и оснажује Духом Светим кроз Свете Тајне. Успостављајући тако везу са светим, по митрополитовом учењу, светотајински живот Цркве оно пропадљиво и несвето преображава тиме што га доводи у заједницу са светим (Богом) и вечним (Царством Божијим). Предуслов за успостављање ове релације са вечношћу, по Зизјуласу, јесте евхаристијско живљење у есхатолошкој заједници Цркве у којој људска бића из стања индивидуе прелазе у стање личности, тј. постају релациона бића или бића чије постојање зависи од постојања других бића.

Пневматолошки установљена христологија, која је још један Зизјуласов допринос богословској мисли нашег доба, неодвојива је од његовог схватања Цркве у којој је Духом Светим присутно Царство Божије. Митрополитови наизглед једноставни увиди, као онај о концепцији Литургије (Св. Јована Златоустог и Св. Василија Великог), којима он подсећа да је почетак Литургије призивање Царства, а сав њен ток покрет ка учествовању у Царству, док је завршетак причешћивање Христом, тј. самим Царством – опомињу нас да је услов онтолошког живљења успостављање релационих односа Личности са личностима. Такође је важно напоменути да митрополитово инсистирање на епиклектичности литургијског, тј. хришћанског начина живота уопште, не потискује историју на поље ирелевантности него је, напротив, преображава и тиме спасава. Разлог томе је што Црква своје извориште има у вечности кроз и у личности Христа, а то је зато што он, по Зизјуласовом тумачењу, никад није одвојен од Духа Светога, тј. никад није заробљен стегама историје. Тако и Црква Христова, иако стешњена између времена и вечности, по митрополиту, победоносно али смирено ходи ка

остварењу свог пуног идентитета у Царству Божијем. Та релационалност или та динамична релација између историје и есхатона плод је Божије љубави коју нам је омогућила заједница лица Свете Тројице, од којих друго лице – Син, никад се не одељујући од Оца и Духа, излази из своје божанске славе да би нас узвео у сусрет Оцу и Духу.

За митрополита пергамског есхатологија је незаобилазна богословска тема на којој он гради свој предањски приступ Библији и Светим Оцима. Могли бисмо слободно рећи да за Зизјуласа есхатологија није оно последње него прво. То је разлог због кога смо ово поглавље ставили на прво место у нашем раду. Некоме се можда може учинити да Зизјулас чак и претерује са инсистирањем на есхатологији и да то помало иде на уштрб значаја историје. Међутим, овај приговор није одржив јер Зизјулас и те како наглашава важност историје, али се не задржава на томе већ историју осветљава есхатологијом. Ипак, равнотеже ради, не заборавимо и речи о Георгија Флоровског који каже да се треба чувати претераног есхатологизма. Зизјулас пак на другом месту замера западним теолозима због њихове опседнутости историјом, што је вероватно главни разлог његовог инсистирања на есхатологији. Међутим, наш утисак је да у овом погледу митрополит ипак има уравнотежен однос између есхатологије и историје, с тим што није нетачно рећи да есхатологија код њега има преимућство. Другим речима, он је донекле скрајнуту тему есхатологије уздигао, или, боље речено, на православном истоку вратио у жижу интересовања, тј. на место које јој заиста и припада.

Сагледавање ствари из перспективе Царства Божијег које се одражава у евхаристији у толикој мери је присутно код Зизјуласа да је есхатологија постала једно од најизворнијих места његове теологије. Кад погледамо есхатолошку заједницу као модел истинског бића, тек онда тензије које постоје у историји сагледавамо у правом светлу. Литургија као окупљање народа Божијег и као пројава есхатолошког начина постојања открива да се напетости (време–вечност, историја–есхатологија, створено–нестворено итд.) решавају тако што се многи окупљају око једног (Христа), који им даје идентитет, али чији идентитет, с друге стране, и они конституишу. У томе погледу Зизјулас је смео теолог који се не

устручава да каже ствари које су на први поглед пренаглашене или тешке за разумевање. Тако нпр. пергамски митрополит тврди да је Христа немогуће замислити као индивидуу, већ само као саборну личност која је непојмљива без осталих личности сабраних око њега у Цркви. Свакако да морамо имати на уму да овде није неопходна апсолутна реципрочност (тако је Христос тај чија је иницијатива, а ми смо ти који узвраћамо). Ипак, сама тврдња да је Христос незамислив без верних, као изолована јединка изван црквене заједнице, за многе и данас делује храбро и изазовно. То јесте смело тврђење које је један од резултата отачке и Зизјуласове теологије. Та смелост последица је митрополитовог става да есхатолошку стварност треба сагледавати у огледалу Цркве.

Самим избором теме рада хтели смо истражити оно што нам се чини *везивним ткивом* Зизјуласове теологије. Његово успостављање комуникације са савременим, али и старим онтологијама изнедрило је безброј нових могућности и отворило озбиљна питања на која митрополит настоји да пружи одговоре, али и која оставља отвореним за даље истраживање. Са својим богословским предиспозицијама и наслеђеним јелинским предањем митрополит се ухватио у коштац са онтолошким питањем као једном од најсложенијих тема коју су многи избегавали. У којој мери је овај његов искорак значајан види се најјасније по томе колико је позитивних и негативних критика упућено на Зизјуласову адресу и то пре свега у вези са његовим схватањем онтологије. Његово смело стављање истинске онтологије у наручје теологије, као и тумачење концепта личности, изазвало је бројне реакције – проглашен је персоналистом, егзистенцијалистом, изданком савремене философије итд. Након подробног истраживања ове теме увидели смо да митрополит пергамски, упркос бројним критикама, ни за трен није напустио свој библијски-светоотачки дискурс. Уверили смо се да се у његовој теологији не ради ни о каквој персоналистичкој пројекцији, него да је реч о оригиналном концепту који је, пре свега, релациони концепт.

У његовој теологији све се корени у јединственом тумачењу Кападокијских отаца о монархији Оца. Бог Отац је за њега библијски монотеистички Бог и новозаветни Отац, узрок и извор божанства и прво лице Свете Тројице. Низ приговора на његово наглашено истицање монархије Бога Оца

за Зизјуласа су, најкраће речено, типично људски захтеви који не могу да поднесу јерархичност у односу, јер је из своје људске перспективе виде увек као претњу. Због тога митрополит указује на ограниченост ове аналогије, тј. на то да ниједно људско очинство није упоредиво са очинством Бога Оца. Кападокијско инсистирање на монархији Оца, по Зизјуласовом тумачењу, мотивисано је жељом да се објасни како у Божијем бићу не постоји никакав вид неслободе и нужности. Бог Отац рађа Сина и исходи Духа слободно, штавише, смело тврди Зизјулас, Он сам не робује чак ни божанској суштини него слободно жели своје биће.

Надаље, поједини критичари му замерају да је истицањем личности у Богу довео до антагонизма између личности и суштине. Сматрамо да овај приговор није утемељен јер једино могуће читање митрополитовог виђења односа између суштине и личности јесте да личност надилази суштину. За њега апсолутно важи отачко правило да *нема суштине без личности, ни личности без суштине*. Остављамо отвореним Зизјуласово тумачење разлога због којих је термин „једносушност“ изостао на Другом сабору 381. г. у Цариграду, а остао у оном делу Символа вере који је донесен у Nikeји 325. г. У сваком случају, мислимо да је, генерално говорећи, Зизјуласов став о односу личности и суштине прилично избалансиран.

Код митрополита Зизјуласа постоји јасна разлика између личности нетварног Бога и човековог тварног постојања. Или јасније, између Бога који нема датост и човека који је има. Тачка у којој се сусрећу Бог и човек јесте личност, а предуслов за то је да човек путем обожења постане личност, те да га Бог, као једина аутентична и истинска личност сретне, успостављајући однос са њим. Тако човек постепено постаје релационо биће, а релациона онтологија се, такође постепено, преноси са божанског на човечански план. Бог, успоставивши однос са човеком, преко концепта личности даје човеку нови идентитет примајући га (усиновљавајући) у унутартројично релационо биће. Тумачећи Кападокијске Оце, Зизјулас је истовремено и предањски и оригиналан теолог. Стиче се утисак да појмове савремене философије он успешно ставља у контекст мисли Кападокијских Отаца и тако тим појмовима даје, најкраће речено, црквени карактер. Митрополит не избегава да призна везу са савременим философима и

њиховим учењима, али још мање се устручава да њихова учења стави на проверу теологијом Отаца. Пример Отаца четвртог века, па и оних пре и после њих, показује да су управо они, у сусрету са јелинском философијом, користили туђа достигнућа и појмове, али су их притом охристовљавали и тиме преображавали. Митрополитов успех није само у томе што храбро говори о важним црквеним питањима доводећи их у везу са реалним животом, него много више у томе што оживљава овај скоро заборављени свештени менталитет богословља који примењује у додиру са савременом философијом утичући тако и на њен преображај.

Уколико желимо да оцртамо унутрашњи садржај Зизјуласове релационе онтологије, дужни смо да наведемо још неколико њених карактеристика. Осим што је оригинална, она је и отачка у исто време. Пергамски митрополит се показује једним од најбољих савремених настављача отачке теологије, али његова теологија је и најлепши плод новоотачке синтезе како ју је замислио његов учитељ Г. Флоровски. Зизјулас заиста настоји, а по нашем мишљењу и успева, да иде стопама отачке теологије. Постоји велики број радова његових критичара који настоје да покажу неподударење појединих аспеката Зизјуласове теологије са његовим појединим интерпретацијама отачке теологије. Оваквих списа има много и различитог су квалитета. Многи од њих, поготово они упућени са поштовањем, могу да допринесу критичком разматрању Зизјуласове теологије. Конкретно, они могу да нам послуже као повод да преиспитамо да ли је неки термин из, рецимо, кападокијске теологије, код Зизјуласа примењен у одговарајућем контексту (савременом или оновременом). Али, ниједна од ових критика не може да умањи значај митрополитове релационе теологије и њен, уопште гледано, светоотачки карактер. Притом, Зизјулас није само понављач нити рекапитулатор отачких текстова и ставова. Он је оригиналан и *креативан*, између осталог и зато што испољава смисао да старе текстове и у њима коришћену стручну терминологију учини интересантним и актуелним савременом читаоцу. Ту је његов допринос немерљив. Стиче се утисак да је Зизјулас најпре морао да освоји простор за теологију да би њеним квалитетима заинтересовао савременог човека уморног од идеологија и конфесионализама. На основу интересовања и реакција светске научне јавности можемо закључити да је у томе и успео.

Лако је уочити да су термини које он често употребљава они који на први поглед припадају савременој философији (на пример, личност, слобода, онтологија итд.). Али он им не приступа као искључивом монополу, рецимо, Хајдегера, Левинаса и других савремених философа. Зизјулас свакако настоји да уважи значења која за савременог човека ти термини имају у философији, али их у исто време он осмишљава отачком теологијом. Тако нпр. појам „личности“ по њему није тековина персонализма, него су појмови *просопон* и *ипостас* у окриљу отачке мисли задобили (у поређењу са персонализмом) друкчији смисао, у ствари, по Зизјуласу, онај прави смисао. Штавише, ови појмови су управо у отачкој теологији одиграли велику улогу у промени начина размишљања од античко-паганског у хришћанско. Слично је и са појмовима *онтологије* и *слободе*. Зизјулас често говори о онтологији, међутим, јасно је да његова онтологија није истоветна са било којом философском онтологијом. Наравно, Оци нису употребљавали термин *онтологија* будући да он потиче из Новог века, али читава њихова теологија, онако како је интерпретира Зизјулас, јесте реч о бићу: бићу Бога, бићу човека, бићу света и о *релацији* тих *бића*. Дакле, светоотачко богословље јесте онтолошко, а чињеница да је Зизјулас васпоставио отачко тумачење многих философско-теолошких термина не умањује него напротив увећава његову заслугу.

Може се претпоставити колико је тешко пронаћи прави начин да се превазиђе време и превладају промене у погледу на свет које су настале од патристичке ере до данас. То захтева посебан труд чак и када се крећете *само* у оквирима једне богословске дисциплине. Није, дакле, уопште једноставно учинити отачку теологију актуелном данас, а камоли показати да је и како је Бог Тројица. Но, Зизјуласов напор је усмерен управо ка остварењу овог циља. Он целину отачке мисли – од тријадологије преко христологије, еклисиологије па до антропологије (чиме смо се бавили у овом раду), нарочито обраћајући пажњу на релациону онтологију у свим овим дисциплинама – актуализује повезујући је са реалним људским животом. Митрополит не само да целу отачку онтологију ставља у средиште проблематике постојања, него и показује да неприхватање истинске онтологије доводи до несагледивих последица по биће човека. Зизјулас не оставља могућност за индиферентан приступ питањима релација личности и

суштине, Светог Духа и историје, биолошке и еклисијалне ипостаси и сл. Отуда уколико пропустимо да увидимо значења поменутих релација, то се неминовно мора одразити на *битије човека*, на „квалитет“ нашег постојања у вечности.

Као отворен теолог, митрополит је спреман да сагледа сваки проблем и размотри сваку перспективу, али та отвореност не подразумева равнодушност према њима или пак њихову релативизацију. Напротив, баш зато што је отворен, он показује да отачка релациона онтологија може бити решење за многе проблеме (на пример, биоетичке, еколошке, научне, културне и сл.).

Важно је нагласити и то да када говори о онтологији, Зизјулас нема на уму само отачку догматику. Тачније, он не сматра да се о бићу може говорити било из неке апстрактне позиције „бића као бића“, било из перспективе људског бића као мерила и извора сваке онтологије. Његова онтологија је свакако релевантна за људско биће, али она је, као што смо већ рекли, пре свега тријадолошка тиме што је релациона, а појам *релације (односа)* је, то треба подвући, *конститутиван* за Зизјуласову онтологију. Укратко, његова онтологија је савремени коментар на став Св. Григорија Богослова да су „Отац и Син и Свети Дух имена за однос (σχέσις)“.

Надаље, као што смо у раду настојали да покажемо, инсистирање на монархији Бога Оца код митрополита пергамског утемељено је на теологији Кападокијских Отаца по којој је Бог Отац тај који као Личност слободно и неприсиљено рађа Сина и исходи Духа. На том темељу Зизјулас види залог постојања и могућности остваривања слободе. Ако се оно постојање које је изнад сваког другог постојања не дешава из слободе, љубави и ван закона нужности, онда слобода и љубав не могу да постоје. Много се расправљало, и вероватно ће се још много расправљати, о томе да ли је Зизјулас, говорећи о личности, занемарио или чак потпуно елиминисао божанску суштину. Многи му, уз то, замерају да је исувише поларизовао однос личности и суштине приказујући божанску суштину (и суштину уопште) као елемент нужности, неслободе и присиле. Рекли бисмо, међутим, да митрополит не размишља о њиховој поларизацији него да само настоји показати да суштина не доминира над Богом,

слободом и љубављу као начинима божанског постојања. Зато он истиче да је Бог апсолутно слободан од сваке нужности, чак и од нужности којом би га, хипотетички, приморавала на нешто његова сопствена суштина. Ипак, домете и смисао оваквог става не треба проширивати изван контекста у коме је он изнесен. Није, дакле, потребно конструисати супротности између личности и суштине тамо где их нема. Наиме, Зизјулас јасно напомиње да не постоји (и да не може постојати) личност без суштине. Дакле, за њега суштина није нешто што може или треба бити одбачено, јер би се тиме одбацила и личност. Он само не прихвата да постављањем суштине у средиште онтологије умањи значај појма личности. То би онда, по митрополиту, за последицу имало немогућност заједничарења. Зизјуласу није важно само то да доминацијом суштине над личношћу бива угрожена слобода Бога или човека, него и то да у том случају не би било могуће заједничарење бића темељно различитих суштина (нетварне и тварне). Тачније, када би биће било одређено само својом суштином, онда не би био могућ догађај Христа, тј. не би било могуће ни заједничарење у једној личности (Христовој) двају суштина (божанске и човечанске), а самим тим ни спасење човеково. Да би свет живео, тврди Зизјулас, христолошка неразделивост и несливеност морају се разумети кроз личност. То је могуће једино у евхаристији, где љубав извире из слободе, а слобода изражава љубав. Ако смо добро протумачили Зизјуласа, по њему слобода даје створеном могућност да се отргне од нужности, а љубав снагу да се сједини са нествореним. Тим пре је важно правилно тумачење термина *нераздељиво* и *несливено* јер обезбеђују очување идентитета слободе и љубави.

У светлу таквог тумачења смо настојали да покажемо да Зизјуласа није могуће читати само кроз призму персонализма. У оној мери у којој је кападокијска мисао персоналистичка, у тој мери је Зизјулас персоналиста (уколико уопште прихватимо да је овакве називе уопште могуће употребљавати без баласта њиховог савременог значења). Да се митрополит евентуално може означити као хришћански *персоналиста*, видимо по томе што он личност схвата као конкретно онтолошко остварење другости. Зизјулас је превасходно тему другости обрађивао у оквирима релационе онтологије личности. Отуда, развијајући онтологију другости, он нема неки нови онтолошки пројекат, него разматра начин постојања који се остварује у заједници и заједничарењу. За

митрополита та заједница је само Црква. Зато његова посвећеност личности унутар Цркве добија скоро исти карактер када је реч и о другости. Питање другости је за Зизјуласа неодвојиво од питања идентитета и слободе. Његово доследно инсистирање на томе да је Бог слободан и ничим условљен и да као такав слободно ствара свет и у том свету човека јесте један од изразитих квалитета његове теологије.

Полазећи увек од тројичног објашњења, митрополит настоји да објасни како је другост конститутивна и за само биће Божије, а тиме и за свако биће. Примедбе да Зизјулас ту говори о наметнутој другости нису утемељене, јер ако однос и није симетричан то уопште не значи да није узајаман. Овде се опет треба подсетити митрополитовог става да антрополошка искуства не треба примењивати на тријадологију, него само обрнуто, паи то само у оној мери у којој је могуће. Значајно је на који начин Зизјулас објашњава успостављање исконске релационалности између Бога и човека, односно како Бог даје идентитет Адаму зовом, ословљавајући га са *ти* и конституишући тако Адамову другост. Још је важније његово објашњење како заснивање идентитета у односу на Бога није могуће без Христа и Цркве у којој заједница и другост коинцидирају. Као што смо већ напоменули, у Зизјуласовом тумачењу другости, као и личности, изузетно значајно место заузима појам слободе. Постићи праву слободу и ослободити се датости (нужности) бића могуће је само ако се онај други појми унутар релационе онтологије засноване на тријадологији. Јер једино ту слобода није условљена и једино у тројичним односима можемо видети (и научити) да је могуће да слобода не мора да буде само слобода од другог него слобода за другог и са другим. Само по узору на тројичне односе можемо научити како је могуће волети другог и другачијег, притом му остављајући слободу да остане други и другачији.

Нарочито је ововремен митрополит пергамски када говори о појму другости, тј. о улози Другог у односу на биће. Могуће је и то да је актуелизовање ове теме код Зизјуласа иницирала његова жеља да отачку теологију личности уведе у дијалог са постмодерном односно са савременим човеком будући да се он (Зизјулас) недвосмислено залаже да теологија и догмати буду у служби реалног живота. Зизјуласово значајно дело *Биће као заједница* наглашено говори о

потреби за Другим као конститутивним елементом бића. Другост постоји и конститутивна је унутар самог тројичног постојања. Нарочиту пажњу у теолошкој сфери изазвало је митрополитово промишљање о релационој онтологији која се тиче односа између Оца и Сина, а која представља језгро његове теологије. Ипак, Зизјулас врло опрезно говори о овоме, знајући да начело монархије има једну унутрашњу одредницу која онемогућује апсолутну реципрочност. Иако неки критичари замерају Зизјуласу запостављање узајамности у односу Оца и Сина, он је показао да за то има основане разлоге. Њему није стало да буде актуелан по сваку цену, а поготово не на штету аутентичности отачке мисли. Зизјулас, када говори о односу и другости, увек наглашава да је Отац тај који рађа Сина, а не обратно.

Зизјуласу је важно да објасни да један однос може бити заснован на другости, а да притом не мора бити реципрочан. То је врло отрежњујуће за захтеве које постмодерна ставља пред савременог човека. Поменути рад, *Заједница и другост*, дефинитивно је показао да је став митрополита пергамског да је онај други онтолошки саставни део бића Божијег. Христова личност и целокупно његово дело, како у односу на људско биће, тако и у односу на творевину, овде на Земљи и у есхатолошкој судбини, откривају нам да без другости не може бити заједнице, а тиме ни живота. Пажљивим ишчитавањем митрополитовог тумачења другости може се закључити како ова тема може бити императив за савремену теологију не само зато што је актуелна или популарна, него због тога што је у својој сржи теолошка.

У центру Зизјуласове релационе онтологије јесте личност Христова. Његова онтологија је заснована на Христовом начину постојања. А личност Христова је, као што смо видели разматрајући тријадологију, релациона и као таква релевантна за наш живот. По митрополиту пергамском, христологија је односна. За њега је овај релациони карактер у догађајима Христовог живота плод односа Оца и Духа са Христом. Врхунац пројаве Тројичне релационалности у историји јесте Васкрсење Христово из чега Зизјулас закључује да је Васкрсли Христос незамислив као индивидуа, јер Христа васкрсава Бог Духом Светим (са којима је он, дакле, у сталном односу). Митрополит овај међутројични однос

примењује и на еклисиолошком и на антрополошком плану, јер су и један и други последица васкрсења будући да се кроз Цркву дарује човеку да буде релационо биће. Живећи у Цркви, где се непрестано прожимају христологија и пневматологија, човек истовремено живи историју и вечност. Пневматолошки установљена христологија омогућује човеку да се у Цркви остварује као боголика личност, као релационо биће у заједници са Богом и људима. Тумачећи проблем *Filioque* у овом контексту, он се поново враћа тријадологији наводећи светоотачке аргументе и чврсто заступајући становиште да је Отац једини узрок, притом не допуштајући никакву могућност за супстанцијалистичко полазиште (према коме је узрок суштина). Његова теологија увек остаје заснована на активној и слободној личности Оца. Питање првенства, предности или преимућства између Христа и Духа Зизјулас сматра апсурдним. За њега једноставно нема места њиховом раздвајању јер никада у Цркви Христос није без Духа ни Дух без Христа.

Зизјуласова релациона онтологија смештена је у еклисиолошки контекст и самим тим неодвојива од еклисиологије као и Тројичне онтологије. Заснован на Тројичној онтологији онтолошки појам љубави своје остварење задобија у заједници Цркве, Цркве која је тело Христово у којој је Христос колективна личност у коме све друге личности имају могућност и способност да буду у релацији са Њим и тако постану Његово мистично тело. Митрополитово појашњење разних покушаја дефинисања црквеног идентитета значајно је јер показује да сви ти покушаји могу да имају смисла једино ако се утемеље унутар евхаристијске црквене заједнице. Ово је важно и због тога што то нису појаве које налазимо у историји него у црквеном животу данас. Његов богословски поглед на Цркву и на црквене службе, од епископске па до лаичке, јесте истинско освежење јер нам поново открива јеванђелско и светоотачко уверење да је свако служење у Цркви охристовљено, тј. да представља неки од аспеката Христовог служења (свака служба у Цркви је икона Христове службе). Те службе нису паралеле Христовом служењу него су његове пројаве. Када, дакле, имамо у виду ту христоцентричност, онда је природно да опадају приговори упућивани митрополиту пергамском за христомонизам. Релациони идентитет Сина Божијег и његов однос са Оцем заувек откривају Христа као личност, а он је такав и у

односу према Цркви и у односу према Духу Светоме и такав релациони однос (усиновљења) очекује од свих крштених у име Оца и Сина и Светога Духа. Једино тако можемо разумети његово наглашавање важности личности епископа у Цркви који, иако је онај који изражава веру Цркве – није замислив без заједнице, као ни заједница без њега. То је још једна релација коју разматра Зизјулас у (еклисиолошком) контексту односа једног и многих. О овој врсти односа митрополит промишља на различитим нивоима и у различитим видовима. Однос једног и многих присутан је када је реч о релационалности између хришћана и Цркве, између локалне и универзалне Цркве, између епископа и осталих црквених служби итд.

Већ познати став о Цркви као огледалу есхатолошке стварности митрополит изражава најчешће служећи се иконицим језиком. На пример, схватање епископа као иконе Христове по њему јасно говори о томе да је Христос литургијски присутан кроз присуство епископа као предводника богослужења. Све службе у литургијској заједници добијају идентитет од Христа, чувају све своје различитости и остају у јединству не допуштајући поделама да уђу међу њих. Као што је Христос незамислив без верујућих окупљених око њега, тако је и епископ на литургији епископ у пуном смислу речи само уколико је окружен презвитерима, ђаконима и верним народом окупљеним око себе. Тако се показује да и епископска служба не може бити изолована и самодовољна већ је *односна и релациона*. Када је епископ личност у оваквој релацији са другима (која је слика Христових односа), он тада никада није надзорник или контролор а поготово не сурови господар. Тада је он превасходно слуга јединства и спречавалац подела. Ово је од посебне важности зато што постоје погрешна тумачења Зизјуласове еклисиологије као епископомоничне. Пажљивијим изучавањем митрополитове еклисиологије уочава се одређени вид епископоцентричности коју он не уводи него појашњава. Када пак погледамо ближе, видимо да је односност у основи и епископске службе као прве, али не и самодовољне службе. Притом, иконици онтологија објашњава чињеницу да садашња стварност Цркве није у потпуности идентична есхатолошкој.

Митрополитово исцрпно појашњење односа христологије и пневматологије, те начин на који се тај однос преноси на еклисиологију од круцијалне је важности. Тумачењем овог односа он објашњава шта је смисао онога што се конкретно догађа на евхаристијском сабрању, тј. објашњава да је Црква овдашње али и есхатолошко сабрање око Христа и то увек захваљујући онтолошкој релацији која постоји између Христа и Духа Светога. Зизјулас уз помоћ пневматолошке христологије објашњава и однос између помесне и универзалне Цркве, те убедљиво разрешава ту антиномију тврдећи да је евхаристија та која формира Цркву – она је та која даје идентитет саборности.

Зизјулас о Цркви увек говори као о заједници, разликујући богословски термин *кинонија* од световног поимања заједнице. *Кинонија* је за њега плод вере у Бога, а учење о Светој Тројици открива нам да је и Бог у самом себи релационо биће и да постоји као својеврсна *кинонија*. Међутим, разматрање црквене заједнице неодвојиво је од христологије и пневматологије. Христолошко-пневматолошка синтеза јасно указује да је Христос биће рођено у *кинонији* Духа Светога и да у њој и даље постоји. Заједница Цркве је, по Зизјуласу, заједница различитости у свим доменима (које се унутар заједнице не губе међусобним стапањем уједно). Основни услов да све различитости остану у Цркви јесте да оне не смеју нарушавати њено јединство. Свети Дух, као давалац живота, уводи нас у заједницу са Христом, чинећи тако нашу егзистенцију релационом у односу на Бога. Митрополит тврди да је евхаристија заједница која позива напред не да бисмо бежали из простора и времена (јер то и није могуће), већ да бисмо живели у Божијој икономији која се остварује у Христовој личности дејством Светога Духа.

Зрело промишљање митрополита Зизјуласа о Цркви и њеном устројству не само што је одговорило на важна па чак и пресудна црквена питања него је отворило и простор за решавање многих кроз историју нагомиланих недоумица, као што је, рецимо, питање које се намеће из његовог схватања епископског служења, а тиче се пространих епрахија у којима епископ просто физички не може истовремено да служи Литургију у свим црквама и манастирима. Потом ту је и питање парохија у контексту самодовољности парохијских служби, тј. питање да ли је парохија данас оно што је била некад?

Нарочито је важно Зизјуласово инсистирање на томе да, ако хоћемо да сачувамо Цркву односно Православље, морамо сачувати *есхатолошки* идентитет црквених сабрања. Он примећује да је кроз различита времена, нарочито у она времена кад је слабило интересовање за светоотачко богословље, долазило до чудних промена чак и у богослужењу па су они елементи који су изражавали есхатолошки карактер црквеног идентитета изостављани (на пример, входи) и замењивани елементима који то не изражавају. По митрополиту је чување Литургије и литургијске свести – чување Православља. Отуда нам се чини да је и у наше време снажан покрет обнове литургијског живота у Православљу своје надахнуће добио управо у црквеном богословљу митрополита пергамског.

Када је реч о антропологији митрополита Зизјуласа, треба подсетити да је она последица његове теологије, превасходно тријадологије. За Зизјуласа једини смислени Бог је Света Тројица, а једини смислени човек је онај који верује у Свету Тројицу. Он се не устеже да начин постојања Божијег бића примени као парадигму на човечанско постојање. Митрополитово богословско тумачење појма личности везивна је тачка између његове теологије и антропологије, јер Зизјулас жели да покаже да је теологија релевантна за живот, тј. од потресно егзистенцијалне важности за људе. Тумачећи појам личности, митрополит уверљиво показује да хришћанско схватање човека као иконе Божије има онтолошку тежину. Бог је личност која иде у сусрет човеку као својој икони створеној по подобју божанске личности. Човекова боголика личност своје пуно остварење добила је оваплоћењем Христовим. У личносном сједињењу створеног и нествореног у Христу антропологија је заувек теолошки оправдана.

Пергамски митрополит говори о још једном важном питању за човека, а то је питање о истини. За њега то није епистемолошко него онтолошко и егзистенцијално питање – како *постојати* на аутентичан начин. У тражењу одговора на то питање Зизјулас се сасвим окреће Христу чији је идентитет за њега сама истина. Христос својим животом доноси истину у историју зато што у њу доноси Царство Божије. После свог Васкрсења Христос нам оставља Цркву као одраз тог Царства, да би човек у заједници, тј. у онтолошкој релацији са људима и Богом истиновао – учествовао у истини. Једино тако човек може да се ослободи

од поистовећења истине са собом, а то поистовећење најчешће је посуновраћење из кога се рађа искључивост и жеља за одвајањем и поделом за коју митрополит каже да је већ сама по себи смрт. За њега је једина допуштена искључивост – не бити искључив. Насупрот поделама и искључивости, које су биле главна одлика јеретика, јесте постојање у Цркви и живљење у заједници са Христом на путу обожења. О томе лепо говори о. Георгије Флоровски – а митрополит га доследно следи – да се савремени хришћанин треба подсетити ранохришћанског става да смо ми на путу (*in via*) и да је Царство већ ту, односно да оно „већ и још не“ значи да је Цар дошао, а да Царство долази. При постојању целе мреже црквених релација, како говори митрополит Зијулас, верни више не подижу свој поглед само горе него и напред јер ту међу њима је Христос и сваки други који стоји поред њих је охристовљени човек, потенцијални светитељ.

За правилно поимање хришћанске антропологије изузетно је плодносно Зизјуласово промишљање о разлици између биолошке и еклисијалне ипостаси. Оно показује у чему је истина палог бића човека и које су његове могућности у погледу спасења и обожења. Да би ипостас условљена биолошким постојањем постигла свој циљ, Зизјулас поставља два услова: да елементи биолошке ипостаси (ерос и тело) не буду уништени, те да се промени начин њиховог постојања. То је могуће уколико личност, живећи еклисијалним идентитетом, није више само оно што *defacto* јесте него је оно што ће тек бити, чиме се поистовећује са коначним исходом свога постојања – оним у есхатону. Изван евхаристијског живота, тврди Зизјулас, није могућ прелазак из биолошке у еклисијалну ипостас.

Митрополитово поимање човековог бића, твари и тварности утемељено је, између осталог, на проучавању двојице богослова који су дали суштински допринос овој теми – Св. Атанасија Великог и о. Георгија Флоровског. Зизјулас полемише са схватањима о природној бесмртности душе, као и са погрешним поимањима појма природе. Он прихвата чињеницу да природа пружа сигурност, али опомиње да се треба чувати духовности која се ослања на природу. Митрополит сматра идеју о бесмртности душе конформизмом који није био својствен првим хришћанима. Чезња за васкрсењем (изражена и у Символу вере) по њему је ништа мање до тежња за остварењем личности. Зизјуласов став

бескомпромисно уклања мишљења која хришћанство готово изједначавају са јелинистичким религијама које основу човековог бића виде у самосталном, индивидуалном постојању на природним основама. Човек који је бесмртан по природи нема потребе ни за Богом ни за другим човеком, он је самодовољан. Зато су антропологија и екологија код Зизјуласа другачије. Разликују се по томе што су релационе, тј. засноване на личним односима. Сама човекова тварност упућује га на потребу за односом са нетварним Богом. Тако у релационој онтологији створеног и нествореног настаје однос као једина могућност спасења, а заједница се показује као једини пут у коме истина постаје живот. Човекова онтолошка слобода претвара се у одговорност за свет јер у евхаристијској стварности човек је васпостављен као онтолошки релационо биће. У заједници са Христом као Спаситељем света и човек пребива у Истини која постаје живот света.

На крају можемо закључити да је истраживање богословске мисли митрополита Зизјуласа и привилегија и изазов, али и провокација. Привилегија зато што проучавајући његова дела долазимо до многих сазнања која су врло важна не само у академском смислу него пре свега за живот у Цркви, а провокација (у позитивном смислу) зато што отвара неисцрпни океан богословља, као и низ питања која се намећу и траже одговоре. Зизјулас је мислилац који пробија границе конфесионализма. На основу његових значајних теолошких радова многи савремени западни богослови и филозофи кренули су путевима Отаца Источне Цркве, а његово име је постала честа референца у теолошкој научној литератури и на Истоку и на Западу. Стога смо свесни да релациона онтологија, иако златна нит која прожима све Зизјуласове богословске радове – ни издалека није све о чему се може говорити када је реч о обимном и комплексном делу овог ватреног православног богослова.

Нама ће представљати изазов наставак изучавања његовог богословља, поготово када је реч о питањима која нас лично дотичу, а то су пре свега теме које временом постају све актуелније (нпр. однос локалне и универзалне Цркве, однос епископа и других црквених служби, однос епархије и парохија и сл.). Приводећи ово истраживање крају, ипак с нестрпљењем очекујемо и нове радове, нарочито млађих богослова, који ће још свестраније истраживати изазовну теологију

митрополита пергамског Јована Зизјуласа и тиме још више осветлити његов изузетан таленат, труд, рад и његове за теологију драгоцене резултате, а све на корист Цркве и света у којем живимо.

9. БИБЛИОГРАФИЈА

Дела Митрополита Јована Зизјуласа:

Zizioulas, J., „The Teaching of the 2nd Ecumenical Council on the Holy Spirit in Historical and Ecumenical Perspective“, in: R. P. Jose Saraiva Martins, ed. *Credo in Spiritum Sanctum. Pisteuo eis to Pneuma to 'Agion. Atti Del Congresso Teologico Internazionale Di Pneumatologia in Occasione Del 1600 Anniversario Del I Concilio Di Constantinopoli E Del 1550 Anniversario Del Concilio Di Efeso*, Roma, 22–26 Marzo 1982 (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1982).

Zizioulas, J. *Being as Communion*, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 1985.

Zizioulas, J., „Christ, the Spirit and the Church“ in: *Being as Communion*, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 1985, 123–142 = Зизјулас, Ј., „Христос, Свети Дух и Црква“, *Теолошки погледи*, 1–4 (1991) 85–101.

Зизјулас, Ј., „Евхаристијска заједница и католичност Цркве“, у: *Саборност Цркве* књига I, прев. А. Јевтић, Београд, 1986, 131–161.

Ζιζιούλα, Ι., „Τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ καὶ τὸ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου“, *Σύναξη* 37 (1991) 11–36 = Зизјулас, Ј., „Битије Бога и битије човека“, прев. М. Васиљевић, *Видослов* 30 (2003) 49–78.

Зизјулас, Ј., „Догмат о Богу Тројици данас“, *Логос* 4 (1992) 53–64.

Зизјулас, Ј., „Христологија и постојање: Дијалектика створеног–нествореног и халкидонски догмат“, прев. С. Јакшић, *Беседа* 3–4 (1992) 173–183.

Зизјулас, Ј., „Евхаристијско виђење света“, прев. А. Јевтић, *Видослов* 1 (1993) 15–23 (*Хришћански Симпозион I*, Атина, 1967, 183–190).

- Zizioulas, J., „Truth and Communion“ in: *Being as Communion*, 67–122 = Зизјулас, Ј., „Истина и заједница“, прев. Б. Лубардић, *Беседа* 1–4/1993, 49–92.
- Зизјулас, Ј., „О бићу личности – ка онтологији персоналности“, *Источник* 6 (1993) 51–59.
- Zizioulas, J., „Communion and Otherness“, Orthodox Peace Fellowship, Occasional Paper no. 19, summer 1994 = Зизјулас, Ј., „Заједница и другачијост“, предавање на VIII православном конгресу у Западној Европи, у Блакенбергу (Белгија) 1993, *Светигора* 31 (1994) 22–24 и 32 (1994) 31–33.
- Зизјулас, Ј., „Еклисиолошке претпоставке Свете Евхаристије“, *Беседа*, 1–4 (1994), 23 (2001), 61–73.
- Ζιζιούλα, Ι., „Εὐχαριστία καὶ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ“, *Σύναξη* 49 (1994) 7–18, 51 (1994) 83–101, 52 (1994) 81–97 = Зизјулас, Ј., „Евхаристија и Царство Божије“, прев. Н. Милошевић, *Беседа* 6 (2004) 5–40.
- Зизјулас, Ј., „Допринос Кападокије хришћанској мисли“, прев. В. Перишић, *Православна теологија*, прир. Р. Биговић, Београд, 1995, 23–27.
- Зизјулас, Ј., „Црква као заједница“, *Теолошки погледи* 1–4 (1995) 27–39, саопштење на конференцији *Vera и поредак (Faith and Order)* Светског Савета Цркава, Сантјаго, објављено у СОП септембар–октобар 1993. и *Sourozh* 54/1993.
- Зизјулас, Ј., „Идентитет Цркве“, *Саборност* 1–2/III (1997) 5–17.
- Ζιζιούλα, Ι., *Ἡ ἐνότης τῆς Ἐκκλησίας ἐν τῇ Θεῷ Εὐχαριστίᾳ καὶ τῷ Ἐπισκόπῳ κατὰ τοὺς τρεῖς πρώτους αἰῶνας*, Γρηγόρη, Ἀθῆνα, 2009² = Зизјулас, Ј., *Јединство Цркве у Светој Евхаристији и у епископу у прва три века*, Нови Сад, 1997.
- Zizioulas, J., „Personhood and Being“, in: *Being as Communion*, St. Vladimir's Seminary Press, 1985, 27–65 = Зизјулас, Ј., *Од маске до личности*, прев. А. Радовић, Србиње–Београд–Ваљево–Минхен, 1998.

- Зизјулас, Ј., „О појму ауторитета“, *Саборност* 3–4/VI (2000) 35–45.
- Зизјулас, Ј., „Икуменски Старац Силуан Атонски“, *Видослов* 24 (2001) 31–41.
- Зизјулас, Ј., „Символизам и реализам у православном богослужењу (особито у Светој Евхаристији)“, *Саборност* VII/1–4 (2001) 13–35.
- Зизјулас, Ј., „Локална црква у перспективи Заједнице“, *Видослов* 27 (2002) 87–101.
- Зизјулас, Ј., „Есхатологија и друштво“, *Видослов* 28 (2003) 77–95.
- Зизјулас, Ј., „Рукоположење и заједница“, у: *Из ризнице богословља*, Видослов – Бијели Павле, Требиње–Никшић, 2003, 197–209.
- Zizioulas, J., „Human Capacity and Human Incapacity: A Theological Exploration of Personhood“ in: *Communion and Otherness*, T&TClark, 2006, 206–249 (први пут штампано у: *Scottish Journal of Theology* 28, 1975) = Зизјулас, Ј., „О људској способности и неспособности“, у: *Заједница и другост: Даље студије о личности и Цркви*, прев. Ј. Фемић-Касапис, Епархија пожаревачко-браничевска, Пожаревац, 2011, 219–266.
- Зизјулас, Ј., „Рана хришћанска заједница“, *Видослов* 42 (2007) 21–40.
- Зизјулас, Ј., „Црква као ‘мистичко’ тело Христово“, *Видослов* 41 (2007) 51–71.
- Зизјулас, Ј., *Догматске теме*, прев. С. Јакшић, Беседа, Нови Сад, 2009.
- Zizioulas, J., *Some Reflections on Baptism, Confirmation and Eucharist, The One and the Many Studies on God, Man, the Church and the World Today*, ed. by Gregory Edwards, Sebastian Press, 2010.
- Zizioulas, J., „The Church as Communion“, *The One and the Many, Studies on God, Man, the Church and the World Today*, ed. by Gregory Edwards, Sebastian Press, Los Angeles, 2010.

Zizioulas, J., „The Pneumatological Dimensions of the Church“, in: *The One and the Many: Studies on God, Man, the Church and the World Today*, ed. by Gregory Edwards, Sebastian Press, 2010, 75–90.

Зизјулас, Ј., *Заједница и другост: Даље студије о личности и Цркви*, прев. Ј. Фемић-Касапис, Епархија пожаревачко-браничевска, Пожаревац, 2011.

Zizioulas, J., „Person and Nature in the Theology of St Maximus the Confessor“, *Knowing the Purpose of Creation through the Resurrection* (Proceedings of the Symposium on St. Maximus the Confessor), ed. by M. Vasiljevic, Sebastian Press & The Faculty of Orthodox Theology – University of Belgrade, Los Angeles–Belgrade, 2013, 85–113 = Зизјулас, Ј., „Личност и природа у теологији Светог Максима Исповедника“, *Познање циља стварања силом Васкрсења* (радови Симпозиона о Светом Максиму Исповеднику, Београд 18–21. 10. 2012), Београд–Лос Анђелес, 2013, 89–120.

Остала литература:

Ables, T. E., „On the Very Idea of an Ontology of Communion: Being, Relation and Freedom in Zizioulas and Levinas“, *The Heythrop Journal* LII (2011) 672–683.

Awad, N. G., „Between Subordination and Koinonia: Toward a New Reading of the Cappadocian Theology“, *Modern Theology* 32–3 (April, 2007) 181–201.

Aristotel, *Metafizika*, прев. S. Blagojević, Paideia, Beograd, 2007.

Атанасије Велики, *О оваплоћењу Бога Логоса*, Беседа, Нови Сад, 2003.

Ἀθανάσιος ὁ Μέγας (μέρος Α) τ. 30ος, Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων, Ἐκδόσεις τῆς Ἀποστολικῆς Διακονίας, Ἀθήναι 1962.

Афанасјев, Н., *Еклисиологија ступања у клир*, Епархија банатска, Вршац, 2002.

Афанасјев, Н., *Црква Духа Светога*, Епархија банатска, Вршац, 2003.

- Афанасјев, Н., „Una sancta: Пријем у Цркву из шизматичких и јеретичких заједница“, у: *Студије и чланци*, Епархија банатска, Вршац, 2003, 260–310.
- Батрелос, Д., *Византијски Христос*, прев. А. Таковац, Каленић, Крагујевац, 2008.
- Болотов, В. В., *Учение Оригена о Святой Троице*, Москва, 2004.
- Болотов, В. В., *Историја Цркве у периоду до Константина Великог*, Епархијски управни одбор Епархије Жичке, Краљево, 2009.
- Brown, A., „On the criticism of Being as Communion in Anglophone Orthodox Theology“, in: *Theology of John Zizioulas*, ed. by D. H. Knight, 2007, 35–79.
- Бубер, М., *Ја и ти*, Вук Караџић, Београд, 1977.
- Bultmann, R., *Jesus and the World*, C. Scribner's Sons, New York–London, 1934.
- Wainwright, G., „John Zizioulas on Personhood in God and for Humankind“, *Ecclesiology* 4 (2008) 222–236.
- Васиљевић, М., „Смрт, Васкрсење и Црква у богословљу Светог Максима Исповедника“, *Познање циља стварања силом Васкрсења* (радови Симпозиона о Светом Максиму Исповеднику, Београд 18–21. 10. 2012), Београд–Лос Анђелес, 2013, 379–402.
- Vassiliadis, P., „Reconciliation as a Pneumatological Mission Paradigm: Some Preliminary Reflections by an Orthodox“, *International Review of Mission*, vol. 94, no. 372 (January 2005) 30–42.
- Wilks, J. G. F., „The Trinitarian Ontology of John Zizioulas“, *Vox Evangelica* 25 (1995) 63–88.
- Gilson, G., *L'esprit de la philosophie médiévale*, I, Paris 1932.

Γρηγόριος Νύσσης (μέρος Δ) τ. 68ος, Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων, Ἐκδόσεις τῆς Ἀποστολικῆς Διακονίας, Αθῆναι 1989.

Григоріје Палама, *Беседа*(на Духове) 24, 7.

Groppe, E. T., „Creation *Ex Nihilo* and *Ex Amore*: Ontological Freedom in the Theologies of John Zizioulas and Catherine Mowry Lacugna“, *Modern Theology* 21 (July 2005) 463–496.

Gutiérrez, G., *Teologija oslobođenja*, Zagreb, 1987.

Dalmais, I. H., „La théorie des logoi des creatures chez S. Maxime le Confesseur“, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 36 (1952) 244–249.

Данијелу, Ж., *Свето Писмо и Литургија*, Краљево, 2009.

Епифанович, С. Л. *Преподобни Максим Исповедник и византијско богословље*, Епархија будимљанско-никшићка – Манастир Хиландар, Беране, 2006.

Игнатије Антиохијски, *Посланице*, у: *Дела Апостолских ученика*, прев. А. Јевтић, Врњачка Бања, 1999.

Јанарас, Х., *Азбучник вере*, Беседа, Нови Сад, 2000.

Јанарас, Х., *Личност и Ерос*, Беседа, Нови Сад, 2009.

Yannoulatos, A., *Mission in Christ's Way: An Orthodox Understanding of Mission*, WCC Publications and Holy Cross Orthodox Press, Brookline – Geneva, 2010.

Јевтић, А., „Дидахи – учење Дванаесторице Апостола“, у: *Дела Апостолских ученика*, Манастир Хиландар – Манастир Тврдош – Братство Св. Симеона Мироточивог – Браћа Станишићи, Врњачка Бања–Требиње, 1999, 13–29.

Јевтић, А., „Други Васељенски сабор“, у: *На путевима Отаца*, књ, 1, Трајна радна заједница „Храст“, Београд, 1991, 161–185.

- Јевтић, А., „Есхатолошки карактер Цркве“, у: *О Цркви и Литургији*, Манастир Тврдош – Братство Св. Симеона Мироточивог, Врњци–Требиње, 2007, 91–110.
- Јевтић, А., „Есхатолошко у нашем свакодневном животу“, у: *Живо предање у Цркви*, Братство Св. Симеона Мироточивог – Видослов, 1998, 176–191.
- Јевтић, А., „Исихастичка антропологија“, у: *Загрљај светова*, Символ, Србиње, 1996, 21–43.
- Јевтић, А., „Исус Христос једини спаситељ света“, у: *Христос Алфа и Омега*, Братство Св. Симеона Мироточивог, Врњачка Бања, 2000, 191–226.
- Јевтић, А., „Литургијски живот – срж хришћанског живота“, у: *Бог Отаца наших*, Манастир Хиландар, Света Гора Атонска, 2000, 324–341.
- Јевтић, А., *Од Откривења до Царства Небеског*, Острог, 2011.
- Јевтић, А., „Ориген и грчка философија“, у: *На путевима Отаца*, књ. 2. Трајна радна заједница „Храст“, Београд, 1991, 73–107.
- Јевтић, А., *Патрологија 2*, Хришћанска мисао, Београд, 2004².
- Јевтић, А., „Православно богословље о Духу Светом“, у: *Христос – Алфа и Омега*, Врњачка Бања, 2000.
- Јевтић, А., „Света Евхаристија као Тело Христово и духовски догађај“, у: *Христос Алфа и Омега*, Братство Св. Симеона Мироточивог, Врњачка Бања, 2000, 101–110.
- Јевтић, А., „Св. Атанасије Велики и Александријски сабор 362.“, у: *На путевима Отаца*, књ. 1, Трајна радна заједница „Храст“, Београд, 1991, 63–153.
- Јевтић, А., „Св. Свештенотученик Игњатије Богоносац Епископ Антиохијски“, у: *Дела Апостолских ученика*, Врњачка Бања, 1999, 45–76.

- Јевтић, А., „Учење Св. Иринеја Лионског о Цркви, Православљу и Евхаристији“, у: *О Цркви и Литургији*, Врњци–Требиње 2007, 46–80.
- Јевтић, А., *Христос – Нова Пасха*, књ. 1, Београд – Требиње, 2007.
- Јевтић, А., „Хришћанско схватање историје“, *Загрљај светова*, Србиње, 1996, 65–99.
- Јован Лествичник, *Лествица*, Манастир Хиландар, 2000.
- Jones, T., „The Promise and Challenge of Trinitarian Spirituality“, *Sewanee Theological Review*, 46/1 (Christmas 2002) 77–91.
- Kalaidzidis, P., „Challenges of Renewal and Reformation Facing the Orthodox Church“, *Ecumenical Review*, vol. 61, no. 2 (2009) 136–164.
- Кубат, Р., „Библијски теолог – Филон Александријски: Неки аспекти Филоновог схватања Логоса“, *Богословље* LXIV 1–2 (2005) 49–67.
- Лебедев, А. П., *Свештенство древне васељенске Цркве*, Zepter Book World, Београд 2002.
- Λουδοβίκος, Ν., *Ἡ Κλειστή Πνευματικότητα καὶ τὸ Νόημα τοῦ Ἐαυτοῦ: Ὁ μυστικισμὸς τῆς ἰσχύος καὶ ἡ ἀλήθεια φύσεως καὶ προσώπου*, Ἀθῆνα, 1999.
- Loudovikos, N., „Person instead of Grace and dictated Otherness: John Zizioulas Final Theological Position“, *Heythrop Journal*, LI (2011) 684–699 = Лудовикос, Н., „Личност уместо благодати и наметнута другост: коначно богословско становиште Јована Зизјуласа“, прев. Д. Николић, *Видослов*, 51 (2010) 59–81.
- Лоренс, М., „Тео-онтологија: забилешке о Зизјуласовом бављењу Хајдегером“, *Видослов* 40 (2007) 101–111.
- Лоски, В., *Оглед о мистичком богословљу источне Цркве*, Манастир Хиландар, 2003.

- Лоски, В., Предање и предања, *Православна теологија*, Београд 1995, 110–131.
- Manoussakis, J. P., „The Anarchic Principle of Christian Eschatology in the Eucharistic Tradition of the Eastern Church“, *Harvard Theological Review* C/1 (2007) 29–46.
- Mascall, E.L., *The Openness of Being*, Darton, Longman & Todd, London, 1971.
- McCall, T., „Holy love and divine aseity in the theology of John Zizioulas“, *Scottish Journal of Theology* 61/2 (2008) 191–205.
- McPartlan, P., „Who is the Church? Zizioulas and von Balthasar on the Church’s Identity“, *Ecclesiology* 4 (2008) 271–288.
- McPartlan, P., *Eucharist makes the Church: Henri de Lubac and John Zizioulas in dialogue*, Edinburgh, 1993.
- Meyer, J., „God’s trinitarian substance in Athanasian theology“, *Scottish Journal of Theology* LIX/1 (2006) 81–97.
- Мелитон Сардски, *О Пасхи, у: Христос Нова Пасха*“, књ. 1, Београд–Требиње, 2007, 47–57.
- Максим Исповедник, *400 глава о љубави*, прев. А. Радосављевић, Призрен, 1992.
- Melissaris, A., „The Challenge of Patristic Ontology in the Theology of Metropolitan John (Zizioulas) of Pergamon“, *The Greek Orthodox Theological Review* 44, 1–4 (1999) 467–490.
- Мидић, И., *Биће као есхатолошка заједница*, Одбор за просвету и културу Епархије браничевске, Пожаревац, 2008.
- Мидић, И., „Корени Цркве по Светом Максиму Исповеднику“, у: *Познање циља стварања силом Васкрсења* (радови Симпозиона о Светом Максиму Исповеднику, Београд 18–21. 10. 2012), Београд–Лос Анђелес, 2013, 361–368.

- Мидић, И., „Од Бога као више силе до Бога као личности“, у: *Православна теологија*, прир. Р. Биговић, 1995, 171–190.
- Moltmann, J., *The Church in the Power of the Spirit: A Contribution to Messianic Ecclesiology*, London, SCM Press, 1975.
- Moltmann, J., *The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*, Fortress Press, Minneapolis, 1993.
- Moltmann, J., *The Trinity and the Kingdom of God: The Doctrine of God*, trans. M. Kohl, London, SCM, 1981.
- Norris, J. B., *Pneumatology, Existentialism and Personal Encounter in Contemporary Theologies of Church and Ministry, with Particular Reference to John Zizioulas and Martin Buber* (Ph.D. diss., King's College, London, 1995).
- Ориген, *Против Келса = Contra Celsum*, (translation Henry Chadwick), Cambridge University Press, Cambridge, 1953.
- Panagiannopoulos, I., „Re-appraising the Subject and the Social in Western Philosophy and in Contemporary Orthodox Thought“, *Studies in East European Thought* (2006) 299–330.
- Параниколау, А., *Being with God: Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion*, University of Notre Dame Press, Notre Dame Indiana, 2006 = Папаниколау, А., *Бити с Богом: Тројица, Апофатичко богословље и богочовечанска заједница*, Видослов, Требиње, 2012.
- Параниколау, А., „Divine Energies or Divine Personhood: Vladimir Lossky and John Zizioulas on Conceiving the Transcendent and Immanent God“, *Modern Theology* 19, no. 3 (July 2003) 357–385.
- Параниколау, А., „Is John Zizioulas an Existentialist in Disguise? Response to Lucian Turcescu“, *Modern Theology* XX/4 (October 2004) 601–607.

- Перишић, В., „Личност и суштина у теологији Светог Григорија Паламе“, *Свети Григорије Палама у историји и садашњости*, Србиње–Острог–Требиње (2001) 41–50.
- Перишић, В., „Постоји ли патристичка теорија идеја“, у: *И вера и разум*, Службени гласник, 2009, 95–106.
- Peterson, P. S., „The unquantifiable value of *imago Trinitatis*: Theological anthropology and the bioethical discourse on human dignity“, *Human Reproduction and genetic ethics*, vol. 14, no. 2 (2008) 27–38.
- Радовић, А., *Тајна Свете Тројице по светом Григорију Палами*, Манастир Острог, 2006.
- Риан, Ј., „Like Bread from One’s Mouth: Emmanuel Levinas and Reading Scripture with the Other“, *Pacifica: Journal of the Melbourne College of Divinity XXI/3* (October 2008) 285–306.
- Рид, Д., „Патристика и постмодерна у мишљењу Јована Зизјуласа“, *Богословље 1* (2011) 57–66.
- Robinson, P. M. B., *Towards a Definition of Persons and Relations with Particular Reference to the Relational Ontology of John Zizioulas*, Ph.D. diss., [Systematic Theology], Department of Theology and Religious Studies King’s College, London, 1999.
- Романидис, Ј., *Прародитељски грех*, прев. С. Јакшић, Беседа, Нови Сад, 2001.
- Rostock, N., „Two Different Gods or Two Types of Unity? A Critical Response to Zizioulas’ Presentation of ‘The Father as Cause’ with Reference to the Cappadocian Fathers and Augustine“, *New Blackfriars* (2008) 325–330.
- Russell, E., „Reconsidering Relational Anthropology: A Critical Assessment of John Zizioulas’s Theological Anthropology“, *International Journal of Systematic Theology V/2* (July 2003) 168–186.

- Sarot, M, „Trinity and Church: Trinitarian Perspectives on the Identity of Christian Community“, *International Journal of Systematic Theology*, vol. 12, no. 1 (2010) 33–45.
- Сахаров, С., *Видети Бога као што јесте*, Манастир Хиландар, Света Гора Атонска, 1996.
- Серафим Саровски, *Циљ хришћанског живота*, Братство Св. Симеона Мироточивог, Врњачка Бања, 1996.
- Сидоров, А. И., *Курс патрологије*, књ.1. Пролог, Врњачка Бања, 2008.
- Shepherd, A., „The ‘Other’, the ‘Gift’ and ‘Priesthood’: Zizioulas eucharistic and eschatological theology of creation“, *Stimulus*, vol 15, no 4 (November 2007) 3–8.
- Stamoulis, Ch., „Physis and Agape: The Application of the Trinitarian Model to the Dialogue on Ecclesiology of the Christian Churches of the Ecumene“, *Greek Orthodox Theological Review*, vol. 44/1–4 (Spring, 1999) 451–466.
- Стамулис, Ј. *Савремено православно мисионарско богословље*, Београд, 2005.
- Schweitzer, A., *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study Of Its Progress From Reimarus To Wrede*, A. & C. Black, London 1910.
- Schwöbel, C., „In the image of the Triune God“, *International Journal of Systematic Theology*, vol. 5 (2003) 22–32.
- Schillebeeckx, E., *Christ, the Christian Experience in the Modern World*, London, SCM Press, 1980.
- Tillich, P., *Systematic theology I*, Chicago University Press, 1968.
- Torrance, A., „Personhood and Patristics in Orthodox Theology: Reassessing the debate“, *Heythrop Journal*, LII, 4 (2011) 700–709.

- Torrance, T. F., *The Trinitarian Faith: The Evangelical Theology of the Ancient Catholic Church*, Edinburgh, 1988.
- Turcescu, L., „‘Person’ versus ‘Individual’, and Other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa“, *Modern Theology*, vol. 18, no. 4 (October 2002) 527–539.
- Флоровски, Г., „Недоумице историчара хришћанства“, *Хришћанство и култура*, Логос, Београд (2005) 47–84.
- Флоровски, Г., „О смрти на Крсту“, у: *Црква је живот: Изабране беседе, есеји и студије*, прир. М. Арсенијевић, ФинЕГраф, Београд, 2005, 234–256.
- Флоровски, Г., „Отачко доба и есхатологија“, у: *Црква је живот: Изабране беседе, есеји и студије*, прир. М. Арсенијевић, ФинЕГраф, Београд, 2005, 579–591.
- Флоровски, Г., „Појам стварања код Св. Атанасија Великог“, *Теолошки погледи*, 4 (1973) 241–260.
- Флоровски, Г., „Противречја оригенизма“, http://www.verujem.org/pdf/florovski_protivrecja_origenizma.pdf (19.8.2012)
- Флоровски, Г., „Твар и тварност“, *Теолошки погледи* 1–4 (1991) 53–83.
- Флоровски, Г., „Хришћанин у Цркви“, у: *Црква је живот: Изабране беседе, есеји и студије*, прир. М. Арсенијевић, ФинЕГраф, Београд, 2005, 321–329.
- Haudel, M., „The Relation Between Trinity And Ecclesiology as an Ecumenical Challenge and Its Consequences for the Understanding of Mission“, *International Review of Mission* XC/359 (October 2001) 401–408.
- Carr, W., „Towards a Contemporary Theology of the Holy Spirit“, *Scottish Journal of Theology*, Vol. 28, issue 6 (1975) 501–516.
- Christou, P., „Uncreated and Created, Unbegotten and Begotten in the Theology of Athanasios of Alexandria“, *Augustinianum* 13 (Roma, 1979) 399–409.

- Cross, R., „Disability, Impairment, and Some Medieval Accounts of the Incarnation: Suggestions for a Theology of Personhood“, *Modern Theology* XXVII/4 (October 2011) 639–658.
- Cross, R., „On Generic and Derivation Views of God’s Trinitarian Substance“, *Scottish Journal of Theology* LVI/4 (2003) 464–480.
- Cumin, P., „Looking for Personal Space in the Theology of John Zizioulas“, *International Journal of Systematic Theology* VIII/4 (October 2006) 356–370.
- Šagi-Bunić, T. J., *Euharistija u životu Crkve kroz povijest*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1984.
- Шијаковић, Б., „О Жртви и Памћењу“, у: *Пред лицем Другог*, ЛП Службени лист СРЈ – Јасен, Београд–Никшић, 2002, 94–102.
- Шмеман, А., *За живот света*, Манастир Хиландар, 2004.
- Шмеман А., *Православље на Западу*, Светигора, Цетиње, 1997.
- Шмеман, А., *Увод у литургичко богословље*, Шибеник, 2004.

Прилог 1.

Изјава о ауторству

Потписани-а Ћи-3X Губаре (Џупић)
број индекса 08/3006

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

- • резултат сопственог истраживачког рада,
- • да предложена дисертација у целини ни у деловима није била предложена за добијање било које дипломе према студијским програмима других високошколских установа,
- • да су резултати коректно наведени и
- • да нисам кршио/ла ауторска права и користио интелектуалну својину других лица.

Потпис докторанда

У Београду, 28.4.2014.

Ћи-3X Губаре (Џупић)

Прилог 2.

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора Ђурић Дарко
Број индекса 08/3006
Студијски програм докторске студије теологије
Наслов рада Религиозна свадбодућ Јована Зечевића
Ментор Проф. др. Вера Јурић

Потписани/а Ђурић Дарко

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла за објављивање на порталу **Дигиталног репозиторијума Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског звања доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис докторанда

У Београду, 28.4.2014

Ђурић Дарко

Прилог 3.

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

„Релациона онтологија Јована Зизјуласа“

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

① Ауторство

2. Ауторство - некомерцијално

3. Ауторство – некомерцијално – без прераде

4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима

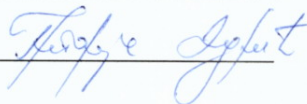
5. Ауторство – без прераде

6. Ауторство – делити под истим условима

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци, кратак опис лиценци дат је на полеђини листа).

Потпис докторанда

У Београду, 28.4.2014



1. Ауторство - Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.

2. Ауторство – некомерцијално. Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране

аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.

3. Ауторство - некомерцијално – без прераде. Дозвољава умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.

4. Ауторство - некомерцијално – делити под истим условима. Дозвољава умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.

5. Ауторство – без прераде. Дозвољава умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.

6. Ауторство - делити под истим условима. Дозвољава умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.